BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

GEORG FREIH. VON HERTLING

UND

MATTHIAS BAUMGARTNER

HERAUSGEGEBEN

VON

CLEMENS BAEUMKER.

ELFTER BAND.

MÜNSTER i. W. 1913.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

I. Dr. Theod. Steinbüchel: Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino.

II. Dr. Matthias Meier: Die Lehre des Thomas von Aquino „de passionibus animae“ in quellenanalytischer Darstellung.

III/IV. Dr. Engelbert Krebs: Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik.

V. Dr. P. Anselm Rohner: Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin.

VI. Dr. P. Raymundus Dreiling: Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole) nebst biographisch-bibliographischer Einleitung.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

GEORG FREIH. VON HERTLING

UND

MATTHIAS BAUMGARTNER

HERAUSGEGEBEN

VON

CLEMENS BAEUMKER.

BAND XI. HEFT 1.

DR. PHIL. THEODOR STEINBÜCHEL: DER ZWECKGEDANKE IN DER PHILOSOPHIE DES THOMAS VON AQUINO. NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT.

MÜNSTER i. W. 1912.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DER ZWECKGEDANKE

IN DER PHILOSOPHIE DES

THOMAS VON AQUINO

NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT

VON

DR. PHIL. THEODOR STEINBÜCHEL.

ALMA COLLEGE
196
LIBRARY
B145
Alma, California

MÜNSTER i. W. 1912.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

18850

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

HERRN UNIVERSITÄTSPROFESSOR

DR. PHIL. ET IUR. CLEMENS BAEUMKER

IN DANKBARER VEREHRUNG

GEWIDMET.

Vorwort.

Vorliegende Abhandlung will einen Grundgedanken des thomistischen Systems, der noch keine eingehende und erschöpfende Darstellung gefunden hat, in seinen Konsequenzen für die gesamte Philosophie des Aquinaten verfolgen. Besonderen Wert legte ich auf die Feststellung der historischen Beziehungen, in denen Thomas zu früheren Denkern, zumal zu Platon, Aristoteles, Augustinus und Dionysius Ps.-Areopagita steht. Auch das Verhältnis des Aquinaten zu seinem großen Kritiker Johannes Duns Scotus glaubte ich an den entscheidenden Punkten nicht unerwähnt lassen zu sollen; ich stütze mich hierbei besonders auf die sorgfältigen und eingehenden Untersuchungen von P. Minges. Wenn auch sachliche Bemerkungen zu den thomistischen Anschauungen gemacht wurden, so geschah es in der Überzeugung, daß diese sowohl, wie die historischen Feststellungen, das Verständnis des „Fürsten der Scholastik" nur fördern können.

An dieser Stelle darf ich es nicht unterlassen, meinem lieben Freunde, Herrn Dr. Franz Baeumker, Bibliothekar am Kölner Priesterseminar, für die große Bereitwilligkeit und Zuvorkommenheit, mit der er mir zumal das Quellenmaterial zur Verfügung stellte, verbindlichst zu danken.

Das Widmungsblatt trägt den Namen meines hochverehrten Lehrers, Herrn Professor Dr. Clemens Baeumker. Ihm gebührt mein tiefster Dank für die freundliche Unterstützung bei der Anfertigung und Herausgabe dieser Arbeit und für die Aufnahme derselben in die *„Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters"*, nicht zuletzt auch für so viele Anregungen für weiteres wissenschaftliches Arbeiten auf philosophischem Gebiete.

Bonn, im Juni 1912.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort VII
Literaturverzeichnis XI
Einleitung 1

Erster Teil.

Der Begriff von Ziel und Zweck.

Erstes Kapitel.

Der Begriff und seine Ableitung 4

Zweites Kapitel.

Das Ziel als Ursache 7
§ 1. Der Kausalbegriff und das Kausalgesetz 7
§ 2. Die Finalursache als wirkliche Ursache 10
§ 3. Die Wirkungsweise der Finalursache 13
§ 4. Die Objekte der Finalursache 26
§ 5. Die Stellung der Finalursache im System der Ursachen . . 31

Zweiter Teil.

Die Verwertung des Zweckgedankens in der thomistischen Philosophie.

Erster Abschnitt.

Der Zweckgedanke in der thomistischen Naturphilosophie und Psychologie.

(Die zielstrebige Betätigung der einzelnen Wesen) . . 35

Erstes Kapitel.

Die Unentbehrlichkeit des Zweckgedankens für die Naturerkenntnis 37

Zweites Kapitel.

Die Zielstrebigkeit der unbewußten Naturwesen . . . 39

Drittes Kapitel.

Die Zielstrebigkeit in der bewußten unvernünftigen Natur . 49

Viertes Kapitel.

Die Zielstrebigkeit der vernünftigen Wesen 55
§ 1. Das natürliche und sinnliche Streben des Menschen . . . 55
§ 2. Der freie Wille 59

Zweiter Abschnitt.

Der Zweckgedanke in der thomistischen Ethik und Gesellschaftslehre.

(Der Menschheitszweck) 71

Erstes Kapitel.

Ziel und Zweck als maßgebende Prinzipien im Begriff der Sittlichkeit 72

Zweites Kapitel. Seite

Die Notwendigkeit eines letzten Zieles für das menschliche Handeln und die Natur desselben 79
§ 1. Die Notwendigkeit eines letzten Zieles 80
§ 2. Die Natur des letzten natürlichen Zieles des Menschen . . 81

Drittes Kapitel.

Die aus dem letzten natürlichen Ziel sich ergebenden Einzelziele des Menschenlebens 87

A. Die Ausbildung der menschlichen Individualität.

§ 1. Der Mensch als selbständiges Einzelwesen 88
§ 2. Die Ausbildung der spezifischen Naturanlage des Einzelmenschen 90
1. Die Pflege des reinen vernünftigen Denkens . . . 90
2. Die Herrschaft der Vernunft über die sinnliche Natur . 94
§ 3. Die aus den natürlichen Zielen folgende Wertung der Lebensarbeit 99

B. Die Ausbildung der sozialen Anlage des Menschen im Gemeinschaftsleben.

§ 1. Der Mensch als soziales Wesen. 102
§ 2. Die Arten des menschlichen Gemeinschaftslebens . . . 104
§ 3. Der Zweck der vollkommenen Gemeinschaft, des Staates . 106
§ 4. Die Realisierung des Staatszweckes 109

Viertes Kapitel.

Das letzte übernatürliche Ziel des Menschen 111
§ 1. Die Unvollkommenheit des letzten natürlichen Zieles . . 111
§ 2. Die Erhabenheit des letzten übernatürlichen Zieles und die Vollendung des Menschen durch dasselbe 114
§ 3. Die Unterordnung des letzten natürlichen Zieles unter das übernatürliche im Organismus der Zwecke 117

Dritter Abschnitt.

Der Zweckgedanke in der thomistischen Metaphysik. (Der Weltzweck und seine metaphysische Begründung) . 121

Erstes Kapitel.

Die Einheit des Weltzweckes und seine nähere Bestimmung 121
§ 1. Der organische Aufbau der Dinge und ihrer Arten zur Gesamtheit der Welt 121
§ 2. Das letzte metaphysische Ziel der Welt 126
§ 3. Die tatsächliche Erfüllung des Weltzweckes 128

Zweites Kapitel.

Die metaphysische Begründung der Zielstrebigkeit in der Welt 132
§ 1. Gottes Zweck bei der Schöpfung 132
§ 2. Der ideale Weltplan Gottes als die Vorbedingung der Zielstrebigkeit in der Welt 135
§ 3. Die Ausführung des göttlichen Weltplanes in der Weltregierung 140
Schluß 152
Register 153

Literaturverzeichnis.

Die Literatur, die nur nebenbei benutzt wurde und nicht direkt auf das Thema Bezug hat, ist in diesem Verzeichnis nicht aufgeführt.

Quellen.

Aristotelis Opera omnia, edidit Academia Regia Borrussica, Berolini 1833 ff.

Augustinus, De civitate Dei. Migne, *PL.* 41.

Averroës Cordubensis, Commentaria in Aristotelis Physicam, Venetiis 1560.

Anicius Manlius Severinus Boëthius, De consolatione philosophiae. *PL.* 63.

— — De una persona et duabus naturis Christi. *PL.* 64.

Descartes René, Meditationes de prima philosophia. Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery. VII. Paris 1904.

Dionysius (Pseudo-)Areopagita, *Περὶ θείων ὀνομάτων. PG.* 3.

Joannnes Damascenus, De fide orthodoxa. *PL.* 94.

Joannes a Sancto Thoma, O. Pr., Cursus philosophicus Thomisticus secundum exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem, Lugduni 1678.

Macrobius, Commentarius ex Cicerone in somnium Scipionis, iterum recognovit Franciscus Eyssenhardt, Lipsiae 1893.

Nemesius, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου.* (De natura hominis). Ed. Chr. Frid. Matthaei, Halae 1802.

Platonis Opera omnia. Scriptorum Classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxonii, ed. Joannes Burnet.

Spinoza Benedictus de, Ethica, ed. J. van Vloten et J. P. N. Land, Hagae Comitum 1882.

Suarez Franciscus, S. J., Disputationes metaphysicae. Genevae 1636.

Divi Thomae Aquinatis, O. Pr., Opera omnia, Venetiis 1745 - 1760, tom. I —XXVIII. — Parmae 1852—1871, tom. I—XXV.

— — Mausbach Joseph, Ausgewählte Texte zur allgemeinen Moral des hl. Thomas von Aquin, Paderborn 1905.

Sonstige Literatur.

Antoniades Basilius, Die Staatslehre des Thomas von Aquino, Leipzig 1890.

Baeumker Clemens, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890.

— — Bericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. Archiv für Geschichte der Philo ophie, hrsg. von L. Stein, X, Berlin 1897.

— — Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Clemens Baeumker, III, 2, Münster 1908.

— — Die europäische Philosophie des Mittelalters, in: Paul Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, I, 5, Berlin und Leipzig 1909.

Baeumker Clemens, Zur Beurteilung Sigers von Brabant. Philosophisches Jahrbuch, hrsg. von Constantin Gutberlet, XXIV, Fulda 1911.
Baumann J. J., Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquino, Leipzig 1873.
— — Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquino. Ein Nachtrag und zugleich ein Beitrag zur Wertschätzung mittelalterlicher Wissenschaft, Leipzig 1909.
Baumgartner M., Augustinus, in: E. von Aster, Große Denker I, Leipzig [1911].
— — Thomas von Aquin, ebd.
Brentano Franz, Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Leipzig 1911.
— Aristoteles und seine Weltanschauung, Leipzig 1911.
Cathrein Victor, Moralphilosophie, [5] 2 Bde., Freiburg i. Br. 1911.
De Wulf M., Histoire de la philosophie médiévale, [2] Louvain et Paris 1905.
Endres Jos. A., Thomas von Aquin, Mainz 1910.
Esser Thomas, Quaestiones quodlibetales. Ursache und Verursachtes. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, hrsg. von Ernst Commer, XIII, Paderborn 1899.
Eucken Rudolf, Die Lebensanschauungen der großen Denker, [8] Leipzig 1909.
Feldner Gundislav, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen, Graz 1890.
Fischer Joseph, Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Clemens Baeumker, X, 3, Münster 1911.
Frohschammer Jakob, Die Philosophie des Thomas von Aquin, Leipzig 1889.
Gass W., Geschichte der christlichen Ethik I, Berlin 1881.
Goldziher Ignaz, Die islamische und die jüdische Philosophie, in: Paul Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, I, 5, Berlin und Leipzig 1909.
Grabmann Martin, Der Genius der Schriften des hl. Thomas und die Gottesidee. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, hrsg. von Ernst Commer, XIII, Paderborn 1899.
— — Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903.
— — Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg i. Br. 1909; II, ebd. 1911.
Grassmann Franz, Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins, Regensburg 1889.
Grunwald Georg, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Clemens Baeumker, VI, 3, Münster 1907.
von Hertling Georg, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871.
Huber Sebastian, Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und des hl. Thomas von Aquin, Freising 1893.
Kaufmann Nicolaus, Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart, [2] Paderborn 1893.
Kuhlmann B. C., Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit, Bonn 1912.
Kuhn Fridolin, Die Probleme des Naturrechts bei Thomas von Aquin. Erlangen 1909.
Lang Albert, Das Kausalproblem, I, Geschichte des Kausalproblems, Köln 1904.
— — Aphoristische Betrachtungen über das Kausalproblem. Grundlinien einer Theorie der Kausalität, Köln 1909.
Lappe Joseph, Nikolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Clemens Baeumker, VI, 2, Münster 1908.

a Leonissa Joseph, Des Areopagiten Lehre vom Übel beleuchtet vom Aquinaten. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, hrsg. von Ernst Commer, XV, Paderborn 1901.
Lipperheide Victor, Thomas von Aquin und die platonische Ideenlehre, München 1890.
Mandonnet Pierre, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII^e siècle, I^re partie: Étude critique, 2^e éd., Louvain 1911.
Mausbach Joseph, Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina, Paderbornae 1888.
— — Artikel „Thomas von Aquin" in: Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, ²XI, Spalte 1626—1661, Freiburg i. Br. 1899.
— — Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas. Compte rendu du IV. congrès scientifique international des catholiques, Fribourg 1898, 3^me section, p. 360—379.
— — Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten. Philosophisches Jahrbuch, hrsg. von Constantin Gutberlet, XII, Fulda 1899, und die Kontroverse zwischen Mausbach und Cathrein, ebd., XIII und XIV, 1900 und 1901.
— — Die Ethik des hl. Augustinus, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1911.
— — Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 1911.
Meyer Hans, Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles, Bonn 1909.
Minges Parthenius, Ist Duns Scotus Indeterminist? Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Clemens Baeumker, V, 4, Münster 1905.
— — Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines Aktes nach Duns Scotus. Philosophisches Jahrbuch, hrsg. von Constantin Gutberlet, XIX, Fulda 1906.
— — Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft. Theologische Studien der Leogesellschaft, hrsg. von Albert Ehrhard und Franz M. Schindler, 16, Wien 1907.
Müllendorff Jul., Die Hinordnung der Werke auf Gott nach dem hl. Thomas. Zeitschrift für katholische Theologie, hrsg. von J. Wiese und H. Grisar, IX, Innsbruck 1885.
Neumayr Emmanuel, Theorie des Strebens nach Thomas von Aquin, Bozen 1888.
Pesch Tilmann, Die großen Welträtsel ²I, Freiburg i. Br. 1892.
Redepennig Wilhelm, Über den Einfluß der aristotelischen Ethik auf die Moral des Thomas von Aquin, Goslar 1875.
Renz Oscar, Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Clemens Baeumker, X, 1—2, Münster 1911.
Rolfes Eugen, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, Köln 1898.
Rousselot Pierre, Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Clemens Baeumker, VI, 6, Münster 1908.
Schilling O., Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus, Freiburg i. Br. 1910.
Schmid Alois, Erkenntnislehre I, Freiburg i. Br. 1890.
Schneider Gustav, Quae sit causae finalis apud Aristotelem vis atque natura, Berolini 1865.
Schütz L., Die vis aestimativa seu cogitativa des hl. Thomas von Aquin. Jahresbericht der Görresgesellschaft, Sektion für Philosophie, für das Jahr 1883, Köln 1884.

— — Thomas-Lexikon, [2] Paderborn 1895.
Schwane Joseph, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Freiburg i. Br. 1882.
Seeberg Reinhold, Artikel „Thomas von Aquin" in Herzog-Haucks Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, [3] XIX, S. 704—717, Leipzig 1907.
Seidel B., Die Lehre vom Staat beim hl. Augustin. Kirchengeschichtliche Abhandlungen, hrsg. von M. Sdralek, IX, 1, Breslau 1909.
Sertillanges A. D., S. Thomas d'Aquin, I und II, Paris 1910.
Stöckl Albert, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 Bde., Mainz 1864—1866.
Stockums Wilhelm, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik. Freiburger theologische Studien, hrsg. von G. Hoberg und G. Pfeilschifter, 4, Freiburg i. Br. 1911.
Storz J., Die Philosophie des hl. Augustinus, Freiburg i. Br. 1882.
Strunz Franz, Geschichte der Naturwissenschaften im Mittelalter, Stuttgart 1910.
Trendelenburg Adolf, Logische Untersuchungen [3] II, Leipzig 1870.
Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie [9] II, Berlin 1905.
Verweyen Johannes, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909.
Wagner Friedrich, Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 1911.
Walter Julius, Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie, Jena 1874.
Wenkel, Die Lehre des Aristoteles über das höchste Gut oder die Glückseligkeit, Sondershausen 1864.
Werner Karl, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 Bde., Regensburg 1861.
— — Der hl. Thomas von Aquino, [2] 3 Bde., Regensburg 1889.
Willmann Otto, Geschichte des Idealismus [2] II, Braunschweig 1907.
Windelband Wilhelm, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, [4] Tübingen 1907.
Zeller Eduard, Die Philosophie der Griechen [4] II, 1, Leipzig 1889; [3] II, 2, 1879; [3] III, 1, 1880; [3] III, 2, 1881.
Zmavc Johannes, Die psychologisch-ethische Seite der Lehre Thomas' von Aquin über die Willensfreiheit. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, hrsg. von Ernst Commer, XIII, Paderborn 1899.
— — Die Prinzipien der Moral bei Thomas von Aquin. Archiv für Geschichte der Philosophie, hrsg. von L. Stein, XII, Berlin 1899.
— — Die Werttheorie bei Aristoteles und Thomas von Aquino, ebd.
* * * Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Historisch-politische Blätter, hrsg. von Edmund Jörg und Franz Binder, Bd. 77, München 1876.

Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino.

Einleitung.

Thomas von Aquino trägt den Charakter eines echt mittelalterlichen Denkers an sich, insofern sein Hauptstreben darauf gerichtet ist, Altes und Neues in einer lebendigen und in sich geschlossenen Synthese zu vereinigen. Er steht in einer wissenschaftlich stark interessierten Zeit. Das Bekanntwerden der Hauptschriften des Aristoteles im 13. Jahrhundert führte einen gewaltigen Umschwung im damaligen Geistesleben herbei. Es galt, die alte Welt- und Lebensanschauung in ein neues Gewand zu kleiden. Thomas ist dieser schwierigen Aufgabe gerecht geworden, er verbindet in glücklicher Weise aristotelische Philosophie mit augustinischer Theologie, und das Weltbild, das er entrollt, wie auch das Lebensideal, das er vorstellt, sind durchaus einheitlich und konsequent durchgeführt.

Ein Gedanke vor allem durchzieht die gesamte thomistische Philosophie und Theologie: der Zweckgedanke. Der Zweck ist die allgemeine Kategorie, unter der das gesamte Universum sowohl wie das Leben des einzelnen betrachtet wird. Den Zweckgedanken in seiner Bedeutung für die Philosophie des Thomas will diese Arbeit allseitig darlegen. Wohl hat die thomistische Philosophie vielfache Bearbeitung erfahren, aber doch scheint uns die Bedeutung des Zweckes für Thomas noch nicht genügend gewürdigt zu sein. Und doch gibt gerade der Zweckgedanke das Mittel an die Hand, die Einheitlichkeit und Geschlossenheit des ganzen Systems kennen zu lernen. Zunächst betrachtet Thomas mit Aristoteles die Natur unter dem Gesichtspunkt des Zweckes; überall, im Unorganischen und Organischen, im unvernünftigen und vernünftigen Leben erblickt die aristotelisch-thomistische Naturphilosophie die Wirksamkeit des Zweckes. In der Ethik, also im Leben des höchst gestellten Naturwesens, bildet

ebenso der Zweckgedanke den Ausgangspunkt der Betrachtung, und alle Betätigungen des Menschen unterstehen letzthin der normierenden Wirksamkeit eines höchsten Zweckes. Natur- und Menschenleben aber zeigen sich schließlich geeint in der Erfüllung eines allgemeinen, höchsten Zweckes.

Wer jedoch Thomas kennt, der weiß, wie eng bei ihm Philosophie und Theologie verbunden sind. Jene ist nach der allgemeinen Anschauung des Mittelalters die Vorstufe dieser. Die Theologie bildet den Abschluß und die Krone des gesamten Wissenschaftsbetriebes. So ist es auch in dem engeren Gebiete, das wir uns zur Bearbeitung gestellt haben. In der Naturphilosophie ebenso wie in der Ethik berührt sich die philosophische Betrachtung an vielen Stellen mit der theologischen. Das Gottesproblem steht eben im Mittelpunkt des gesamten Denkens des Aquinaten [1], an ihm orientiert sich sein ganzes Denken. Dennoch aber ist eine rein philosophische Betrachtung des Zweckgedankens im Systeme des Thomas recht wohl möglich, weil Thomas entschiedener als Augustin und die von ihm abhängigen mittelalterlichen Denker die Kraft des natürlichen Vernunfterkennens betont. Dadurch bietet sich ihm die Möglichkeit, eine Metaphysik zu schaffen, die noch nicht eigentliche Theologie, sondern rein spekulative Philosophie ist, und die über Gott und seine schöpferische, ordnende und leitende Beziehung zur Welt Bestimmungen treffen kann [2]. Auch bietet sich ihm in der Idee der Abstufung [3] ein Mittel, Philosophie und Theologie gesondert zu behandeln, insofern über dem bloß natürlichen Reiche mit seinen rein natürlichen Kräften das Reich der Gnade Gottes sich erhebt. Die Betrachtung des letzteren kann uns hier nicht beschäftigen, höchstens dürfen wir seine innige Beziehung zum natürlichen Reiche andeuten, wenn wir unserem Zwecke entsprechen wollen. Damit ist allerdings

[1] Vgl. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* Bd. I, Freiburg 1909, S. 137. — M. Baumgartner, *Thomas von Aquin* in *„Große Denker“* herausg. von E. v. Aster, Leipzig [1911], Bd. I, S. 292 f.

[2] Vgl. Clemens Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters* in Paul Hinnebergs *„Kultur der Gegenwart“* I, 5, Berlin und Leipzig 1909, S. 299.

[3] Vgl. Rudolf Eucken, *Die Lebensanschauungen der großen Denker*, Leipzig ^{8}1909, S. 246 f.

eine Unvollständigkeit gegeben, die aber eben wegen der engen Beziehung zwischen Philosophie und Theologie unvermeidlich bleibt. Die Behandlung des Zweckgedankens in der Theologie des Thomas macht eine selbständige und sehr fruchtbare Arbeit aus, deren wir uns anderwärts zu unterziehen gedenken [1].

[1] Über das Gesamtsystem des Thomas handeln u. a.: Albert Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* II, Mainz 1865, S. 421—734; Ueberweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* [9]II, Berlin 1905, S. 294—320; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* [2]Louvain et Paris 1905, p. 326—371; O. Willmann, *Geschichte des Idealismus* [2]II, Braunschweig 1907, S. 453—506. Man vgl. die Monographien von Karl Werner, *Der hl. Thomas von Aquin* [2]II, Regensburg 1889; Jos. Mausbach, Artikel *„Thomas von Aqu."* in Wetzer u. Weltes *Kirchenlexikon* [2]XI, Freiburg i. Br. 1899, Sp. 1626—1661; R. Seeberg, Artikel *„Thomas von Aquino"* in Herzog-Haucks *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* [3]XIX, Leipzig 1907, S. 704—717; kürzere Darstellungen in den genannten Aufsätzen von M. Baumgartner und R. Eucken. Bei Baeumker *a. a. O.* erscheint Thomas im Mittelpunkt des gesamten philosophischen Denkens des M.-A. Kurz ist die Darstellung der Philosophie des Thomas in J. A. Endres' trefflicher Biographie *„Thomas von Aquin"*, Mainz 1910. Auf den kritischen, nicht selten ungerechten Ton gestimmt ist die ältere Darstellung von J. Frohschammer, *Die Philosophie des Thomas von Aquino,* [2]Leipzig 1889. Für die Beurteilung der historischen Stellung von Thomas von Aquino ist von besonderer Wichtigkeit das hochbedeutende Werk von P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII. siècle. 2e éd.,* Louvain 1911, zu dem übrigens zu vergleichen Baeumker in: *Philosoph. Jahrbuch,* hrsg. von C. Gutberlet, XXIV (1911), S. 177—202. 369—381. 517—519. Man vgl. noch die neue französische Monographie von A. D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin,* Paris 1910. I und II.

Erster Teil.

Der Begriff von Ziel und Zweck.

Erstes Kapitel.

Der Begriff und seine Ableitung.

Die aristotelisch-thomistische Logik leitet die Begriffe aus dem in der Erfahrung Gegebenen ab. Den Begriff des Zieles und Zweckes gewinnt Thomas durch eine psychologische Betrachtung des menschlichen Willenslebens.

Bei allen Willensäußerungen schwebt dem wollenden Subjekte ein Bestimmtes vor, das es unter dem Gesichtspunkt des Wertes betrachtet, als gut beurteilt und erreichen möchte. Das Haus, das der Baumeister bauen will, ist das Objekt seiner Willensbetätigung. Alles, was der Verwirklichung seiner Absicht dienen kann, ordnet er diesem Objekte unter.

Das Objekt des Willens kann nun entweder schon existieren, so daß der Wille darauf ausgeht, es sich anzueignen, oder es muß, wie in dem besprochenen Falle, durch die Tätigkeit selbst noch geschaffen werden [1].

Doch braucht der Wille sich nicht immer auf eine Sache zu richten, auch die Tätigkeit selbst kann sein Objekt sein: in der Ausübung seiner Kunst sieht der Musikkünstler das Objekt seiner Willenstätigkeit [2].

Dieses Objekt unserer Willenshandlung pflegen wir „Ziel“ zu nennen. Die Erfahrung ist es also, auf die Thomas sich

[1] *S. c. gent.* III c. 18, 2. — Die neben den Kapitelzahlen der *S. c. gent.* angeführten Ziffern bedeuten den Abschnitt des betr. Kapitels in der römischen Ausgabe 1894. Wir glauben damit einer schnelleren Orientierung dienen zu können.

[2] *S. theol.* I q. 73 a. 1.

stützt, wenn er dasselbe definiert als das Objekt, worauf die Bemühungen des handelnden Subjektes gerichtet sind [1], und nach dessen Erreichung die Willenstätigkeit zur Ruhe kommt [2]. Dies ist mit anderen Worten die bekannte Definition des Aristoteles, der das Ziel definiert als „das weswegen", „τὸ οὗ ἕνεκα", dasjenige, um dessentwillen ein anderes ist, nicht umgekehrt; das andere ist des Zieles wegen da, nicht das Ziel des anderen wegen [3]. Aristoteles erläutert den Gedanken an einem Beispiel des täglichen Lebens: Man macht einen Spaziergang, um gesund zu werden [4].

Der aristotelisch-thomistische Zweckbegriff setzt demnach eine Vielheit voraus, die im Zweck zu einer Einheit zusammengeschlossen wird: Spazierengehen und Gesundheit sind an sich ganz heterogene Elemente, die aber, durch ein zwecksetzendes Wollen zusammengefügt, ein Ganzes ausmachen. Wir glauben diesem Gedanken nicht besser Ausdruck geben zu können als durch die Worte A. Trendelenburgs: „Erst wo Entgegensetzung ist, wird der Zweck möglich, der darin sein Wesen hat, daß das eine für das andere ist und das eine auf das andere bezogen wird, wie der Weg auf das Ziel" [5].

Induktiv, an Hand psychologischer Erscheinungen, hat Thomas den Zweck erläutert. Deduktiv, durch eine metaphysische Demonstration, zeigt er die Notwendigkeit der Annahme eines Zweckes. Das aristotelische Kausalgesetz verlangt zur Verwirklichung einer Potenz einen Akt, ein tätiges Prinzip. Aber dieses genügt noch nicht zur Hervorbringung einer bestimmten Wirkung; eine solche muß von vornherein von der Wirkursache intendiert sein, sonst ist es unerklärlich, warum sich unter unzähligen möglichen Fällen gerade diese und keine andere Wirkung ergibt. Das bewirkende Prinzip ist mithin in seiner Tätigkeit auf ein bestimmtes Ziel hin-

---

[1] In his enim, quae manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem, in quod tendit appetitus agentis. *S. c. gent.* III c. 2, 2.

[2] Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis et eius quod movetur. *S. c. gent.* III c. 3, 3.

[3] *ἔτι δὲ τὸ οὗ ἕνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου ἕνεκα, ἀλλὰ τἄλλα ἐκείνου. Met.* II, 2, p. 994 b 9 f.

[4] *Met.* V, 2, p. 1013 a 32 ff.; vgl. Thom. *Komm. z. Met.* II lect. 4; V lect. 2.

[5] A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, [3]Leipzig 1870, Bd. II, S. 17.

gerichtet [1]. Man bemerkt schon hier den innigen Zusammenhang von Bewegung und Zweck.

Dieser deduktive Beweis gilt überall da, wo das Kausalgesetz gilt. Eine Zielstrebigkeit wird es mithin nicht nur in dem Willensleben des psychophysischen Subjektes, sondern auch in der körperlichen Außenwelt geben. Denn daß das Kausalgesetz realistisch zu deuten ist, bedarf für Thomas keines Beweises. Das kausale Wirken garantiert also die Teleologie.

Eine Konsequenz, die sich aus der Definition des Zieles als des „weswegen" ergibt, darf nicht übersehen werden: In dieser Definition liegt der Gedanke, daß alles, was um eines Zieles willen geschieht, vom Ziel selbst irgendwie beeinflußt ist. Wenn der Baumeister in dem oben angeführten Beispiele ein Haus bauen will, dann ist dieses Ziel für ihn die Veranlassung, die zur Erreichung desselben notwendigen Vorbereitungen zu treffen. Dem Ziele kommt also der Charakter der Ursächlichkeit zu. Daher sind bei Thomas „finis" und „causa finalis" synonyme Begriffe, wie ja auch Aristoteles den Zweck zu den vier Ursachen rechnet. Eine vollständige Erkenntnis des Zieles wird daher erst erreicht, wenn man das Ziel als Ursache betrachtet, sowie die Art seiner Kausalität, die Objekte derselben und die Stellung der Finalursache im System der Ursachen näher ins Auge faßt. Hierzu ist ein kurzes Eingehen auf das Kausalgesetz selbst unumgänglich [2].

[1] *S. theol.* I—II q. 1 a. 2.

[2] Wenn im Verlaufe der vorliegenden Abhandlung die Termini „Ziel" und „Zweck" im gleichen Sinne gebraucht werden, so hat das seinen Grund darin, daß das lateinische „finis" die Übersetzung sowohl durch Ziel als auch durch Zweck zuläßt. Man kann ja wohl einen Unterschied zwischen Zweck und Ziel aufstellen. Der Zweck erinnert an eine bewußte Absicht, die sich verwirklichen will, das Ziel bedeutet mehr objektiv das Objekt des Strebens. In dem Worte „Zweckmäßigkeit" liegt deshalb ein anthropomorphistisches Element. Da aber im heutigen Sprachgebrauch beide Termini gleichbedeutend gebraucht werden, so glauben wir uns diesem anschließen zu dürfen. K. E. v. Baer hat den Ausdruck „Zielstrebigkeit" an die Stelle des gebräuchlicheren „Zweckmäßigkeit" setzen wollen. Vgl. R. Stölzle, *K. E. v. Baer*, Regensburg 1897, S. 82 f.

Zweites Kapitel.

Das Ziel als Ursache.

§ 1. Der Kausalbegriff und das Kausalgesetz.

Das aristotelisch-thomistische Kausalgesetz drückt sich in der Formel aus: Keine Potenz kann sich selbst aktuieren, alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt [1]. Es verlangt notwendig, daß die Ursache in allen Fällen früher sei als die Wirkung, wenigstens begrifflich früher, der Zeit nach braucht sie nicht früher zu sein. Der Sinn dieser Unterscheidung ist der, daß die Ursache als etwas, was imstande ist, eine Wirkung herbeizuführen, früher sein muß als die Wirkung, daß aber die Ursache als wirkendes Prinzip gleichzeitig ist mit der Wirkung, d. h. demjenigen, was eben jetzt unter dem Einfluß des wirkenden Faktors entsteht. „Die Ursache als verursachend fällt zeitlich zusammen mit ihrer Wirkung im Augenblick des Gewirktwerdens“ [2]. Die Ursache ist also als etwas, was ein anderes hervorbringen kann, früher, als wirkendes Prinzip zugleich mit der Wirkung, wenn man unter Wirkung das eine Mal nur die Tatsache der Abhängigkeit eines Gegenstandes von irgend einem anderen, das andere Mal das, was jetzt gerade bewirkt wird, versteht [3].

Das Kausalgesetz ergibt den Kausalbegriff. Die Ursache muß Prinzip sein. Prinzip ist alles, was in einer Ordnung das

[1] Omne autem, quod movetur, ab alio movetur, nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur. Movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu . . . Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa. Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat se ipsum. Omne ergo, quod movetur, oportet ab alio moveri. *S. theol.* I q. 2 a. 3; vgl. Arist. *Phys.* VII, 1, p. 241 b 24; vgl. Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* II, 2, Leipzig ^{3}1879, S. 351 ff.

[2] Thomas Esser, *Ursache und Verursachung,* in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie,* hrsg. von E. Commer, Bd. XIII, Paderborn 1899, S. 173.

[3] In quolibet genere causarum causa naturaliter est prior causato. De ver. q. 28 a. 7. — Non enim semper necessarium est, ut causa causatum praecedat tempore, sed quandoque sufficit, quod praecedat natura. In Sent. III d. 18 q. 1 a. 3 ad 3.

Erste ist, sei es nun in der Ordnung des Seins der Dinge, wie der erste Teil eines Dinges Prinzip genannt werden kann, oder im Entstehen derselben, wie dasjenige, von dem eine Bewegung ihren Ausgang nimmt, oder im Erkennen, wie das Ziel Ausgangspunkt eines Beweises bilden kann [1].

Aber der Begriff des Prinzips fällt nicht mit dem der Ursache zusammen. Bei Aristoteles ist der Unterschied zwischen *ἀρχή* und *αἰτία*, Prinzip und Ursache, nicht immer genau festgehalten [2]. Im Kommentar zur Metaphysik [3] bestimmt Thomas das Verhältnis von principium und causa näher, als Aristoteles es getan hatte: Der Begriff Prinzip hat einen weiteren Umfang als der der Ursache. er bezeichnet allgemein das Erste in einer Ordnung, ohne die Einschränkung, daß dieses Erste zugleich einen realen Einfluß ausübt auf das Sein des Folgenden. Dagegen besteht zwischen Ursache und Wirkung das Verhältnis der durch eine realistisch gedachte Einwirkung hervorgerufenen Abhängigkeit [4]. Wenn, um ein Beispiel zu gebrauchen, das Thomas im Kommentar zur Physik a. a. O. anführt, der Punkt als Prinzip der Linie gedacht wird, so bedeutet das nur, daß er die Grenze oder der Ausgangspunkt der Linie ist, aber nicht, daß er die Linie hervorbringt, also ihre Ursache ist [5]. Die Ursache ist also immer Prinzip, aber das Prinzip nicht immer Ursache.

Ein näheres Eingehen auf die Begründung des Kausalgesetzes durch Thomas, welche ganz unter dem Einfluß der aristotelischen Beweisführung steht [6], zeigt, daß Thomas dieses Gesetz aus dem Satz vom Widerspruch analytisch ableiten zu können glaubt: Es ist ein Widerspruch, daß etwas in derselben Beziehung zugleich möglich und wirklich ist. Es ist unmöglich, daß ein bloß Mögliches sich selbst verwirkliche; wirken kann ja nur ein Wirkliches. Es bedarf also eines anderen, durch welches es aktua-

[1] Arist. *Met.* V, 1, p. 1013 a 17 ff.

[2] H. Bonitz bemerkt im *Index Aristotelicus* (p. 111 b 47 ff.): Omnino saepe dubites, utrum *ἀρχή* unice initium significet an alia quaedam notio, imprimis notio causae, accedat.

[3] V lect. 1. [4] *Komm. z. Phys.* I lect. 1.

[5] Vergl. auch *S. theol.* I q. 33 a. 1 ad 1. In *Sent.* I d. 29 q. 1 a. 1. Die genauere Unterscheidung von Prinzip und Ursache ist veranlaßt durch die theologische Behandlung des Dogmas von der Trinität.

[6] Vgl. S. 7 Anm. 1.

lisiert wird, in letzter Linie eines *κινοῦν ἀκίνητον*, eines primus motor immobilis. Indes kann man einwenden, daß hier eine Voraussetzung gemacht ist, die nicht bewiesen ist, die Voraussetzung nämlich, daß alles Werden ein Gewirktwerden sei. Denn gerade diese Voraussetzung sollte bewiesen werden. Sonach kann aus dem Gesetz des Widerspruches allein das Kausalgesetz nicht abgeleitet werden. Albert Lang[1] glaubt, daß Thomas in der These „Alles Bewegte setzt ein Bewegendes voraus" eine evidente Wahrheit sehe. Er braucht also die Unmöglichkeit eines absoluten Werdens nicht erst zu beweisen. Wenn aber Thomas in seinem Beweisgang den Satz vom hinreichenden Grunde neben dem Gesetz des Widerspruches unbewußt anwendet, die petitio principii also nur eine scheinbare ist[2], dann ist das Kausalgesetz kein analytisches Urteil mehr, sondern ein synthetisches[3]. Nur wenn man, wie manche[4] tun, den Begriff des analytischen Urteils auf alle diejenigen Urteile anwenden will, in denen das Prädikat mit dem Subjekte notwendig zusammenhängt (nicht nur nach dem Gesetze der Identität und des Widerspruches, sondern auch nach dem des Grundes), kann man in dieser erweiterten Bedeutung auch das Kausalgesetz als ein analytisches bezeichnen.

[1] *Das Kausalproblem* I, Köln 1904, S. 211.

[2] Albert Lang, *Aphoristische Betrachtungen über das Kausalproblem*, Köln 1909, S. 16 ff.

[3] Thomas selbst hat das Problem des analytischen oder synthetischen Charakters des Kausalgesetzes, eine Frage, die Kant zum ersten Mal prinzipiell formulierte, noch nicht gestellt. Doch ist diese Frage bereits im Verlaufe der mittelalterlichen Philosophie ventiliert worden von einem Denker, der allerdings eine Sonderstellung in der Geschichte der Philosophie des Mittelalters einnimmt, von Nicolaus v. Autrecourt. Er kann das Kausalgesetz nicht aus dem Satz des Widerspruches ableiten, denn, wie er mit stark an Kant erinnernden Worten hervorhebt, ex eo, quod una res est, non potest evidenter inferri, quod alia res non sit. — ex eo, quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter evidentia reducta in primum principium vel in certitudinem primi principii (des ersten Denkgesetzes, des Satzes vom Widerspruch) inferri, quod alia res sit. Vgl. Cl. Baeumker, Bericht über die abendländische Philosophie des Mittelalters. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, hrsg. von L. Stein, Bd. X, Berlin 1897, S. 253. Jos. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker und G. von Hertling VI, 2, Münster 1908, S. 11 und 16.

[4] Z. B. Tilman Pesch, *Institutiones logicales (Philosophia Lacensis)* II, 2, Friburg. 1890, n. 1593, p. 373 ff.

§ 2. Die Finalursache als wirkliche Ursache.

Soll das Ziel wirklich Ursache sein, so muß es gemäß den Bestimmungen, welche im Kausalbegriff enthalten sind, sowohl Prinzip als Ursache sein.

Aber ist beim Ziel die Zeitordnung nicht gerade umgekehrt? Das Ziel scheint das gerade Gegenteil von Prinzip zu sein, es soll ja noch erreicht werden; es ist das Ende der Handlung. Allerdings ist das Ziel erst das Resultat einer auf dasselbe gerichteten Handlung, aber ehe die Tätigkeit einsetzte, bestand es schon als Gedanke im tätigen Subjekte und leitete dann die ganze Tätigkeit des Strebevermögens. So wenigstens strebt der Mensch nach Zielen; wie das Tier, dem ja Thomas die höhere Erkenntnis abspricht, und wie vollends die unorganische Natur nach Zielen streben kann, bleibt der späteren Behandlung vorbehalten. Für jetzt muß es genügen zu wissen, daß die eine Bedingung erfüllt ist, welche der Ursachebegriff erfordert: wenn auch das Ziel das Resultat der Tätigkeit ist, so macht es diese Tätigkeit doch erst dadurch möglich, daß es als intentionales Sein in einem Intellekt existiert: „Finis, etsi sit postremum in executione, tamen est primum in intentione agentis et hoc modo habet rationem causalitatis“ [1]. Als Gedanke präexistiert das Ziel im Bewußtsein des Menschen [2], und nur dann kann es den Willen an sich ziehen, wenn es vorher erkannt und als erstrebenswert beurteilt ist [3]. Das, was an sich das Letzte ist, wird somit zum Ersten. „Das Verhältnis der wirkenden Ursache dreht sich geradezu um, und es verschwindet die Ordnung der Zeit, die sonst in der Kausalität als das Erste angeschaut und als die Ordnung der Dinge gepriesen wird, denn das Ende wird zum Anfang“ [4].

Die aristotelische Psychologie hatte die Notwendigkeit der Erkenntnis bei den zielstrebenden Willensäußerungen bereits er-

[1] *S. theol.* I—II q. 1 a. 1 ad 1. Vgl. *l. c.* q. 18 a. 7 ad 2; q. 20 a. 1 ad 2; *De pot.* q. 3 a. 16 (Anfang); *De malo* q. 2 a. 3 (Schluß).

[2] De agentibus per intellectum non est dubium, quin agant propter finem; agunt enim praecipientes per intellectum id, quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt. *S. c. gent.* III c. 2, 7.

[3] *S. theol.* I q. 82 a. 4; I—II q. 3 a. 4.

[4] Trendelenburg, *a. a. O.* S. 22.

kannt. Aristoteles zeigt diese Notwendigkeit am Beispiel der örtlichen Bewegung, die immer die Sache dessen ist, der etwas flieht oder erstrebt [1]. Es ist aber nicht der theoretische Verstand, der die Bewegung leitet, da er nichts Praktisches denkt, noch zum Fliehen auffordert [2]. Vielmehr leitet dieselbe der praktische Verstand, der sich vom theoretischen durch den Zweck unterscheidet [3]. Diese Ansicht des Aristoteles erläutert Thomas im Kommentar zur aristotelischen Psychologie [4]. Das Objekt des spekulativen Verstandes ist die Wahrheit; auch der praktische Verstand hat die Wahrheit zum Gegenstande, aber nur sofern sie sich auf eine Handlung oder Tätigkeit bezieht. Er richtet sich auf das Objekt des Strebevermögens, und wenn die Handlung selbst beginnen kann, ist seine Tätigkeit vollendet [5]. Dies belegt Thomas (a. a. O.) mit einem Beispiel: Wenn wir überlegen, ob wir etwas tun sollen, so denken wir zunächst an den Zweck der Handlung, dann denken wir über die Mittel nach, die uns zum Ziel führen und über die Reihenfolge, in der wir sie anwenden müssen. Wissen wir dann, welches Mittel wir zuerst zu ergreifen haben, so ist die Tätigkeit des Nachdenkens vollendet, und wir können die Handlung selbst vollziehen. Demnach ist das, was für den praktischen Verstand das Letzte ist, das Erste inbezug auf die Handlung.

Sehen wir von der Psychologie ab, so können wir im Sinne der aristotelisch-thomistischen Philosophie den Gedanken, daß das Ziel Prinzip ist, auch verallgemeinern. Wenn nämlich Aristoteles behauptet, daß das Ganze früher sei als der Teil [6], so ist dieser Gedanke nur im Hinblick auf den Zweck zu verstehen [7]. Denn vom Standpunkte des Werdens, der causa efficiens, aus betrachtet, ist zweifellos der Teil vor dem Ganzen; das Ganze ist also nicht das Erste, sondern das Letzte. Wenn aber das Werden vom Stand-

[1] *De an.* III, 9, p. 432 b 28. [2] *l. c.* p. 432 b 27.

[3] *l. c.* 10, p. 433 a 14. — Über die Lehre des Aristoteles vom praktischen Verstande handelt eingehend Julius Walter, *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie,* Jena 1879, S. 138 ff. Über das Verhältnis des Thomas zu Aristoteles in dieser Lehre vgl. Sebastian Huber, *Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und des hl. Thomas von Aquin,* Freising 1893, S. 59—65.

[4] III lect. 15. [5] *De an.* III, 10, p. 433 a 16.

[6] *Pol.* I, 2, p. 1253 a 20—29.

[7] Vgl. Trendelenburg, *a. a. O.* S. 21 ff.

punkte der Zweckursache aus betrachtet wird, so ergibt sich, daß jedes Werden erst dadurch möglich ist, daß ihm das Ganze als Ziel vorschwebt, denn sonst könnte die bewirkende Ursache nie in dieser bestimmten Weise wirken, wie bereits gezeigt wurde[1]. So ist der Staat von Natur aus früher als die Familie und die einzelnen Individuen. Denn die Individuen sind Teile des Staates, und nur als Teil des Ganzen ist der einzelne in Wahrheit Mensch, ebenso wie die Hand nur dann wirklich eine Hand ist, wenn sie am Ganzen des leiblichen Organismus sich befindet. — Aristoteles will mit dieser Stelle sagen, daß nur im Hinblick auf den Zweck etwas seine ganze Natur erhalten könne. Der Zweck ist mithin bei jeder Entwicklung das Erste, dasjenige, was als Ideal aller Entwicklung vorangeht, wenn es auch, in seiner realen Wirklichkeit betrachtet, erst das Letzte im Entwicklungsprozesse ist.

Der Begriff der Ursache verlangt aber nicht nur, daß das Verursachende Prinzip sei, er stellt vielmehr die zweite Forderung, daß zwischen Ursache und Wirkung eine reale Beziehung bestehe, derart, daß die Ursache auf das Sein der Wirkung irgendwelchen realen Einfluß habe.

Die Tatsache, daß der Zweck der Handlung auf das Strebevermögen irgend eine Wirkung ausübt, läßt sich nicht leugnen und kann durch Selbstbeobachtung leicht festgestellt werden. Wenn uns irgend ein Ziel erstrebenswert erscheint, so zögern wir nicht lange mit der tatsächlichen Erstrebung desselben. Die Ruhe des Willens nach der Erreichung des Zieles scheint vorauszusetzen, daß das Ziel selbst die Ursache der Bewegung gewesen ist. Es ist eine weitere psychologische Tatsache, daß wir uns freuen über die Erreichung unserer Ziele. Das erreichte Ziel ist es, welches diese freudige Stimmung in uns hervorruft[2].

Diese Erscheinungen beweisen für Thomas zur Genüge, daß das Ziel irgend einen Einfluß auf den Willen ausübt, daß es also mit Recht als Ursache bezeichnet wird.

Eine weitere Untersuchung knüpft an die Frage an, worin die Wirkungsweise der Finalursache besteht, wie das Ziel den Willen zum Streben bewegt, worauf die Kausalität der Zweckursache sich erstreckt, und welche Stellung ihr im System der Ursachen anzuweisen ist.

[1] Vgl. oben S. 5 f. [2] *S. theol.* I—II q. 34 a. 4.

§ 3. Die Wirkungsweise der Finalursache.

Thomas von Aquino hat der Zielstrebigkeit im Anschluß an Aristoteles im System seiner Philosophie eine bedeutende Stelle zugewiesen. Eine Frage jedoch ist bei ihm erst angedeutet und noch nicht systematisch behandelt, die Frage nach der Wirksamkeit der Zweckursache: Wie beeinflußt das Ziel den Willen? Über die Tatsache einer solchen Beeinflussung ist Thomas, wie eben gezeigt, keinen Augenblick im Zweifel.

Die Frage nach der Wirksamkeit der Zweckursache, nach der Art und Weise, wie das Ziel auf den Willen ursächlich tätig ist, durchzieht den ganzen späteren Thomismus und hat die verschiedensten Lösungen erfahren. Es dürfte angebracht sein, daß wir ihr näher treten, um die verschiedenen Entfaltungen der von Thomas gegebenen Anregungen und die darin liegenden Entwicklungsmöglichkeiten kennen zu lernen. Als typische Beispiele greifen wir Suarez und Joannes a. S. Thoma heraus, welche sich beide in besonderer Weise bemüht haben, die „causalitas finis" im Sinne des Aquinaten darzustellen, ohne daß sie indessen dabei zu demselben Resultate kämen.

Auch bei der Behandlung der Wirksamkeit der causa finalis beschränken wir uns auf das Willensleben des Menschen. Wir glauben damit nicht bloß diesem Problem näher zu kommen, sondern auch im Sinne unserer Autoren zu handeln[1].

Wie Thomas, so ist auch Franz Suarez († 1617)[2], einer der bedeutendsten Interpreten des Thomismus in der zweiten

[1] Vgl. Fr. Suarez, *Disputationes metaphysicae* disp. XXIII, sect. 3 § 2: Est igitur imprimis certum causam finalem, prout nunc illam consideramus, per se primo ac maxime causare aliquem actum vel affectum in voluntate ipsa. Hoc est receptum omnium consensu, satisque ostendi potest rationibus, quibus in sectione prima ostendimus, dari causam finalem: nos enim per effectus in causarum cognitionem pervenimus; per nullos autem effectus ita cognoscimus causalitatem finis sicut per eos, quos habet circa humanam voluntatem, quam sua metaphorica motione allicit, ut et ipsum amet et per convenientia media quaerat, donec illum consequatur et in eo quiescat.

[2] Über ihn vgl. Karl Werner, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 2 Bde., Regensburg 1861; Albert Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* III, S. 634—681.

Hälfte des 16. Jahrhunderts [1], von der tatsächlichen Wirkung des Zieles auf den Willen überzeugt [2]. Seine Theorie von der „Ursächlichkeit des Zieles" — „causalitas causae finalis" [3] — gibt er als eine Weiterbildung und Ergänzung der Anschauung des Thomas über diese Frage aus.

Als Ursache muß der Zweck sowohl Prinzip als auch ein bewegender Faktor sein. Lösungen also, die sich damit begnügen, die dem Zwecke eigentümliche Ursächlichkeit als „dasjenige, um dessentwillen etwas geschieht" — „id cuius gratia" — oder als „Geschehen um eines anderen willen" — „fieri propter aliud" — zu bezeichnen, sind von vornherein abzuweisen. Denn in ihnen wird einerseits die der Finalursache wesentliche Bewegung gar nicht weiter beschrieben, geschweige denn erklärt, und andererseits erscheint in dieser Theorie das Ziel weniger als Prinzip denn als Ziel im engeren Sinne, als End- und Zielpunkt eines Geschehens [4].

Steht deshalb Suarez dieser nach seiner Angabe [5] von Cajetan aufgestellten Theorie ablehnend gegenüber, so ist er einer Erklärung, die das Ziel als bewegende Ursache hinstellt, günstiger gesinnt. Im Unterschiede von der bewirkenden oder bewegenden Ursache im engeren Sinne der causa efficiens ist aber die durch die Wirksamkeit der Finalursache hervorgerufene Bewegung nur eine metaphorische, eine uneigentliche Bewegung. Hierfür beruft sich Suarez auf Aristoteles, der an dem typischen Beispiel der Gesundheit zeigt, daß „das weswegen" nicht eine wirkende, schaffende Ursache im eigentlichen, sondern nur im übertragenen,

[1] Stöckl, *a. a. O.* S. 630.

[2] *Disp. met.* d. XXIII sect. 3. [3] *l. c.* sect. 4.

[4] Ait vero [Caietanus] finalisationem esse quid innominatum solumque significari per haec verba esse „id, cuius gratia" seu „fieri propter aliud", neque posse causalitatem hanc amplius explicari neque intelligi, quid aliud sit, neque etiam ubi sit . . . Haec sententia magnam difficultatem habet, quod rem non declarat, nam per illa verba „id cuius gratia" non tam declaratur causalitas finis quam denominatio quaedam resultans in ipso fine ex eo, quod aliud ad ipsum ordinetur; quae denominatio non potest esse causalitas, tum quia non est aliquid rei in effectu, sed aliquid rationis in causa seu denominatio extrinseca; . . . tum etiam, quia in illis verbis non significatur finis ut principium, sed ut terminus, et ideo non significatur emanatio aliqua vel influxus causae finalis in effectum, quod videtur esse de ratione omnis causalitatis. *ibid.* §§ 2 und 3.

[5] *ibid.* § 2.

metaphorischen Sinne ist[1]. Nur fragt sich, wie sich diese Bewegung zum Wollen verhalte. Äußert sie sich vor dem Willensakt oder in ihm? Diese beiden Möglichkeiten sind die einzig denkbaren, und zu beiden nimmt Suarez Stellung.

Nach der ersten Anschauung geht von dem mit dem Verstande erfaßten und mit dem Prädikat des Wertes belegten Ziel eine Bewegung aus, die den Willen zum Handeln anregt, indem das vorgestellte Ziel ihn auf sich zuzieht, ihn gewissermaßen anlockt (trahit ad sui amorem). Notwendig ist die auf diese Bewegung folgende Willenshandlung nicht, denn kraft seiner Freiheit braucht der Wille ihr nicht nachzugeben. Nach dieser ersten Theorie ist also die Bewegung, in der das Ziel seine Ursächlichkeit äußert, vor dem Willensakt, und zwar zeitlich, nicht bloß begrifflich, und real von ihm verschieden. Psychologisch basiert diese Ansicht auf der der aristotelisch-scholastischen Seelenlehre eigentümlichen Unterscheidung zweier selbständiger Seelenvermögen, dem erkennenden Verstande und dem handelnden Willen. Da aber beide in derselben Seelensubstanz wurzeln, so sind sie einander nicht fremd, es besteht vielmehr eine „Sympathie" (sympathia) zwischen ihnen. Mithin ist es nicht undenkbar, daß von dem im Verstande vergegenwärtigten Ziele eine Bewegung ausgeht, die im Willen eine Wirkung hervorrufen kann. Metaphysisch sucht diese Theorie dem Ziele eine eigentliche Ursächlichkeit einzuräumen, kraft welcher ein Willensakt als Wirkung vom Ziele verursacht wird.

Eine kritische Beurteilung jedoch wird diese Lösung des Problems als ungenügend hinstellen müssen. Denn nach ihr resultiert diese Bewegung erst aus dem vorgestellten Ziele, die Ursächlichkeit des Zieles ist also ein Sekundäres im Hinblick auf das vorgestellte Ziel selbst. Das Ziel ist also nicht eine eigentliche Ursache, Ursache ist erst die aus ihm, wie Suarez sich etwas unklar ausdrückt, „mit einer gewissen Naturnotwendigkeit" — „naturali quadam necessitate" — hervorgehende Bewegung, der auf das Willensvermögen gerichtete Antrieb. Es ist ein logischer Fehler, ein Widerspruch in der ganzen Theorie: das Ziel soll

[1] *ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τὸ δὲ οὗ ἕνεκα οὐ ποιητικόν· διὸ ἡ ὑγίεια οὐ ποιητικόν, εἰ μὴ κατὰ μεταφοράν. De gen. et corr.* I, 7, p. 324 b 13—15.

verursachend sein und verursacht doch nichts! Lehrt doch die Psychologie, daß im Willen - als Vermögen vorgestellt - vor dem eigentlichen Willensakt keine Veränderung vor sich geht, also keine Wirkung auf denselben konstatiert werden kann. Das Ziel ist nur im Intellekt; die intellektuelle Potenz wird allerdings durch die Vorstellung des Zieles aktuiert, also verändert, der Wille aber bleibt vor seiner Äußerung vom Ziele unberührt, eine Veränderung in der Willenspotenz läßt sich vor dem Willensakt selbst durchaus nicht nachweisen[1]. Nicht vor dem Willensakt, sondern in demselben wird demnach das Ziel seine Ursächlichkeit äußern, so daß die zweite der oben genannten Möglichkeiten zutrifft.

Bemerkenswert ist aber die Polemik des Suarez gegen die Trennung der Wirksamkeit der Zweckursache vom Willens-

[1] Secundus modus explicandi hanc causalitatem esse potest, illam esse quandam metaphoricam motionem . . . Tamen in modo explicandi hanc motionem est singularis haec sententia: dicit enim hanc motionem talem esse, ut ex se antecedat actum a voluntate elicitum, non solum natura, sed etiam tempore, quia haec motio naturali quadam necessitate resultat ex causa finali sufficienter proposita: actus autem voluntatis in eius manet libertate. Unde licet haec motio respectu ipsius causae finalis sit veluti actus secundus, tamen respectu voluntatis se habet ut actus primus . . . Est aperta repugnantia, quod sit finis causans in actu secundo et quod non sit aliquid actu causatum, sed antequam voluntas eliciat actum, nihil est causatum in ipsa, ergo neque causalitas finis potest esse in actu secundo. Maior patet, tum quia causare et causari sunt correlativa, tum etiam quia realis causalitas ad aliquid reale terminari debet, et in sese debet esse aliquid reale, alias esset nihil: si ergo in voluntate nulla res nova aut effectio inest, neque actualis causalitas finis in illa esse potest; neque etiam est in intellectu, ut per se constat: ergo intelligi non potest talis causalitas finis ante omnem actum voluntatis. Et confirmatur primo, quia finis non causat in actu, nisi agens etiam actu efficiat . . . ergo eodem modo prius tempore, quam actio agentis inchoetur, non potest esse in actu secundo causalitas causae finalis, sed antequam voluntas eliciat actum, nulla causa efficiens mota a fine aliquid actu agit, et e contrario nihil etiam actu fit propter finem: ergo neque ipse finis aliquid actu causat in voluntate. Ultimo confirmatur declarando rem ipsam, nam antequam voluntas moveatur eliciendo proprium actum, solum est obiectum bonum seu finis repraesentatus per cognitionem seu iudicium intellectus: in voluntate autem nihil est, quod antea non esset, ergo in toto illo tempore nulla est excitatio distincta a iudicio: ipsum autem iudicium non est causalitas, sed sufficiens approximatio finis, ut causare possit: ergo non potest intelligi causalitas finis in actu posita ante actum voluntatis. Maxime cum neque illa causalitas versari possit circa ipsam potentiam, cum ipsa nondum aliter se habeat, sed immutata maneat neque circa actum ipsius voluntatis, cum ipse nondum sit. Suarez, *l. c.* §§ 4—5.

akte besonders deshalb, weil er Thomas für sich in Anspruch nimmt [1]. Er glaubt hierzu berechtigt zu sein auf Grund zweier Äußerungen des Aquinaten: Nach diesem besteht die Tätigkeit der causa finalis darin, eine causa efficiens zum Wirken zu bringen. Wie die Wirksamkeit der eigentlichen Wirkursache darin sich äußert, daß sie tätig, hervorbringend oder antreibend ist, so die der Zweckursache darin, daß etwas erstrebt und ersehnt wird [2]. Dasselbe sagt Thomas an einer anderen Stelle: Das Ziel ist nur insofern Ursache, als es die Wirkursache zur Hervorbringung der Wirkung antreibt [3]. Man muß Suarez zugestehen, daß er Thomas mit Recht für sich in Anspruch nimmt. Auch nach unserer Ansicht, die sich auf die beiden zitierten Stellen stützt, würde Thomas, hätte er das in Frage stehende Problem behandelt, dem Ziele nur dann eine eigentliche Wirksamkeit zugeschrieben haben, wenn der Wille wirklich sich betätigt.

Zutreffend ist auch die Berufung des Suarez auf Aristoteles [4]. Denn wenn das Ziel das ist, weswegen etwas geschieht, so wird es nur den tätigen Willen beeinflussen, zumal Aristoteles, wie Suarez ausdrücklich anführt, den Zweck nur als Zweck einer Handlung kennt [5].

Wird einmal zugegeben, daß das Ziel nur dann seine Kausalität äußere, wenn ein Willensakt vorhanden ist, dann ist die andere Frage, was denn diese Kausalität sei, leichter zu lösen.

Den Willensakt kann man nach zwei Seiten hin betrachten: man kann nach der ihn hervorbringenden Ursache fragen und nach dem Objekt, auf das er sich richtet, nach dem Ziele. Jedes Wollen trägt diese beiden Relationen in sich. Real bewirkt wird es durch den Willen selbst, als Akt richtet es sich auf ein Ziel. Dieses zieht den Willen gleichsam auf sich zu auf Grund bestimmter Eigenschaften, welche im Willen ein gewisses Wohl-

[1] *l. c.* § 5.

[2] Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari. *De ver.* q. 22 a. 2.

[3] Finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum. *De pot.* q. 5 a. 1.

[4] *l. c.* § 5.

[5] *τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ οὗ ἕνεκα πράξεώς τινός ἐστι τέλος. Met.* III, 2, p. 996 a 26.

gefallen erregen und zwischen ihm und seinem Gegenstand eine Verbindung herstellen [1].

Es ist aber ein und derselbe Willensakt, der vom Ziele einerseits und vom Willensvermögen andererseits hervorgerufen ist, in dieser Beziehung ist dieser eine Akt die Wirkung einer real wirkenden causa efficiens, ein psychisches Erzeugnis, in jener das Produkt einer metaphorischen Bewegung, einer Anziehung durch das Ziel [2].

Die von Suarez vertretene Theorie ist mithin diese: Die Wirksamkeit des Zieles äußert sich in der Willenshandlung selbst, sofern sie betrachtet wird in ihrer Abhängigkeit vom Ziele. In ihr ist das Ziel ursächlich tätig, indem es sie auf sich zuzieht. Auch hier appelliert Suarez an die Auktorität des Aquinaten, dessen Gedankengang er weiterführen will. Thomas führt in der philosophischen Summe [3] aus, das Wesen der Finalursache bestehe darin, daß wegen eines Zieles anderes ersehnt werde. Wir erstreben, meint im Anschluß hieran Suarez, das andere, damit es uns dem Ziele näher bringe. Die Liebe und Sehnsucht, die wir dem Ziele gegenüber empfinden, läßt es uns selbst und alles, was zu ihm hinführt, erstreben. In dem Akte der Liebe zeigt sich die Wirksamkeit des Zieles [4].

---

[1] Vgl. Thom. *S. theol.* I—II q. 26 a 2: Appetibile dat appetitui primo quidem quandam coaptionem ad ipsum, quae est quaedam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile.

[2] Aiunt unam et eandem actionem voluntatis causari a fine et a voluntate ipsa; et prout est a voluntate, esse causalitatem effectivam, prout vero est a fine, esse causalitatem finalem, et priori ratione esse motionem realem et propriam, quia talis actio manat a potentia ut a principio physico, posteriori autem ratione esse motionem metaphoricam, quia manat ab obiecto alliciente et trahente ad se voluntatem. Suarez *l. c.* § 8.

[3] Causalitas autem finis in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderantur. *S. c. gent.* I c. 75, 5.

[4] Haec sententia sumitur ex Divo Thoma; . . . ait enim D. Th. causalitatem finis in hoc consistere, quod propter illum alia desiderantur. Ex quibus verbis colligo desiderium ipsum, quo aliquid propter finem desideratur, quatenus est a fine, vocari a D. Th. causalitatem finis . . . Confirmatur et declaratur a simili, nam actus potentiae cognoscitivae pendet et ab obiecto et a potentia: unde causalitas tam obiecti quam potentiae nihil aliud est quam ipsamet actio, quatenus fluit ab obiecto et a potentia, nam ut est ab obiecto, dicitur causalitas eius, ut vero est a potentia, dicitur causalitas illius: sic igitur actio voluntatis, simul ac fit, ne-

Am klarsten hat nach dem Urteil des Suarez[1] Occam die vorgetragene Theorie ausgesprochen: ait [Occam] causationem finis esse movere efficientem ad agendum; illud autem movere non esse aliud, nisi ipsum finem amari ab agente vel aliquid propter ipsum. Unde . . . ait non esse prius tempore causationem finis quam motionem agentis, saltem per amorem aut volitionem, qua vult effectum exsequendum propter finem vel finem ipsum propter se.

Das Ziel selbst, nicht die Vorstellung des Zieles im Bewußtsein des Subjektes, zieht durch seine Güte den Willen an. Denn auch darin stimmt Suarez mit Thomas überein, daß die Erkenntnis des Zieles nur eine Bedingung des Zielstrebens sei[2]. Zusammenfassend können wir nunmehr mit Schmid[3] die Lehre des Suarez so charakterisieren: „Die ihm [dem Zwecke] eigentümliche Güte kann . . . den Willen nicht rein als solche bewegen, ohne daß sie erkannt ist, sie kann ihn andererseits auch nicht bewegen, weil sie erkannt ist, sondern lediglich sofern sie erkannt ist. Nicht die Erkenntnis der Güte (esse cognitum bonitatis) irgendeines Objektes, sondern diese Güte selber ist das den Willen Bewegende (ratio formalis movendi), die apprehensive und urteilsmäßige Erkenntnis derselben ist nur das Mittel ihrer Vergegenwärtigung (approximatio) und somit nur notwendige Bedingung ihrer Kausalität und nichts weiter."

Zur Klarstellung seiner Theorie sucht Suarez noch einem Bedenken entgegenzutreten, daß nämlich eine Willenshandlung immerhin mehr den Charakter des Gewirkten als des Verursachens habe. Diesem Einwand begegnet er mit einer scharfen, jedoch rein begrifflichen Distinktion. Er unterscheidet im Willensvorgang die

---

cessario pendet a voluntate et a fine; illa ergo eadem actio, quatenus est a voluntate, est dependentia activa ab illa; quatenus vero est a fine, est dependentia finalis. Est enim quoad hoc diversitas inter finem et obiectum potentiae cognoscitivae; nam obiectum potentiae cognoscitivae concurrit efficienter ad actum eius mediante aliqua forma reali, qua illi coniungitur, vel per suammet entitatem, si per illam possit ei uniri. Bonum autem voluntati propositum solum finaliter concurrit ad actum eius, quia solum movet metaphorice attrahendo propositum per cognitionem, etiamsi aliter in re non existat. Suarez *l. c.* §§ 8 und 9.

[1] *l. c.* § 8.

[2] *l. c.* sect. 7. — Vgl. oben S. 10 f.

[3] Al. Schmid, *Erkenntnislehre,* Freiburg i. Br. 1890, Bd. II S. 70.

„actio" von dem „actus", d. h. die immanente Willenstat von dem nach außen sich kundgebenden Tun. Die Willenstat soll nach dieser spitzfindigen Unterscheidung die Wirkung (effectus) der Zweckursache sein, das Willenstun die Art, in der diese nämliche Ursache verursachend ist (causalitas), natürlich nur insofern dieses Willenstun von der Zweckursache herrührt[1].

Zur Erläuterung wählen wir ein Beispiel, das Suarez bei der Behandlung der Kausalität der Wirkursache anführt. In ein und demselben Vorgang kann man ein Doppeltes unterscheiden: Bei jedem Werden kann man unterscheiden den Akt, durch den „die Form aus der Potenz der Materie herausgeholt" wird, und den Akt der Verbindung von Materie und Form zu einem Ganzen, einem „σύνολον" oder „compositum". Dennoch ist der Gesamtvorgang des Entstehens nur einer[2]. So ist es auch nur ein einziger Willensakt, in dem Tat und Tun unterschieden werden. An diesem einen Vorgang beteiligen sich aber zwei Ursachen: die Wirk- und die Finalursache. Die eine bringt ihn psychisch hervor, die andere gibt ihm die Direktive auf ein bestimmtes Ziel. Damit löst sich zugleich die weitere Schwierigkeit, wie ein und derselbe Vorgang von mehreren Ursachen bewirkt sein kann: jede Ursache wirkt eben in der ihr eigenen Weise[3].

[1] Imprimis in ipsomet actu voluntatis possumus distinguere actionem ab actu, et actum dicimus esse effectum, actionem vero, quatenus in suo genere est a fine, esse causalitatem eius, sicut proportionaliter de causa effectiva. Deinde, etiamsi in illo actu non distinguantur ex natura rei illae duae rationes, sed fingatur esse pura actio, nihilominus non repugnat, ut eadem res, quae est effectus causae in eo genere, in quo est effectus, sit etiam causalitas, quando ille effectus est ipsamet actio, sufficitque distinctio rationis, ut distinguantur per modum effectus, sicut in causalitate activa manifeste constat. *l. c.* § 12.

[2] Ubicunque est una causa formaliter, id est una causatio, ibi est una actio; et e contrario ubi multiplicantur actiones, multiplicantur etiam causalitates. Signum ergo est hanc causalitatem in actione consistere. Quo circa, si generatio ignis sumatur, ut includit alterationem praecedentem et generationem substantialem: fatemur quidem illas esse duas actiones, tamen eodem modo sunt duae causalitates. Si vero sit sermo de sola causalitate substantiae, negamus ibi esse plures actiones, sed est una et eadem, qua et fit totum compositum et educitur forma de potentia et unitur illi; nam in his omnibus solum denotantur plures habitudines, quas eadem actio habet ad suum subiectum vel ad terminum formalem aut totalem. *l. c.* d. XVIII sect. 10 § 12.

[3] Difficilius videri alicui potest, quod eadem omnino res seu realis modus sine ulla distinctione in re sit causalitas finis et efficientis, cum tamen

Neben dieser Theorie des spanischen Jesuiten Suarez ist eine andere innerhalb des Thomismus zu Bedeutung gekommen, die des portugiesischen Dominikaners Johannes a Sancto Thoma († 1644). Huldigte Suarez einem freieren Thomismus [1], so haben wir in Johannes einen der Erneuerer des strengen Thomismus vor uns [2]. Gerade deshalb dürfte seine Stellungnahme zu unserer Frage von Interesse sein.

Wie Suarez, so will auch Johannes die Anschauung des Thomas über die Zweckursächlichkeit erforschen. Seine Theorie stimmt zunächst mit der des Suarez darin überein, daß die Zweckursache eine metaphorische Kausalität ausübe, dabei aber doch eine wahre und echte Ursache bleibe [3]. Ferner gilt

istae causae diversarum rationum sint. Sed si considerentur superius dicta de causalitatibus aliarum causarum, cessabit admiratio. Nam etiam eadem unio diversis respectibus est causalitas materiae et formae, licet illae causae diversarum rationum sint: immo eadem mutatio, ut est actio, est causalitas agentis, ut vero est passio, est causalitas materiae, quamvis actio et passio re non distinguantur, et similiter eadem actio diversis respectibus est causalitas primae causae et secundae. Et ratio est, quia una et eadem actio per se ipsam potest immediate causari a multis causis, ab unaquaque in suo genere; atque ita mediante illa causatur effectus ab iisdem causis, ideoque per comparationem ad unamquamque earum est causalitas uniuscuiusque et e contrario est propria dependentia talis effectus a tali causa. d XXIII sect. 4 § 13. — Weitere Einwände sowie die „sententia quarta" über die Wirksamkeit der Finalursache kommen für die prinzipielle Lösung der Frage nicht in Betracht.

[1] Vgl. Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters* S. 358.

[2] Vgl. Stöckl *a. a. O.* III S. 631. Einzelheiten über Johannes bei Karl Werner, *Der hl. Thomas von Aquino* Bd. III *(Geschichte des Thomismus).*

[3] Duo autem supponimus in praesenti. Primum est omnes fere intelligere aliquid metaphoricum et improprie dictum in causalitate finis, tum quia id expresse docet Aristoteles (*De gen. et corr.* vgl. S. 15 Anm.); tum quia finis non movet, nisi prout in cognitione, atque adeo modo intentionali, qui distinguitur a naturali et mobili. Tum etiam, quia finis movet ut terminus, in quem ponderat actio, ut ibi terminatur, non ut principium actionis; unde, ut reddatur principium, oportet extrahi a realitate existentiae ad obiectivam apprehensionem. Tum denique, quia finis movet alliciendo et attrahendo; attractio autem non est propria motio, quia motio est transitus aliquis, illa autem attractio solum est convenientia et sympathia unius ad alterum, ut trahatur ab illo, quod non nisi translative dicitur motio . . . [Conclusio unum supponit, quod] causalitas finis, licet metaphoric, sit motio, vere tamen esse causalitatem realem, quia alias, si totume quod datur in causalitate finis, esset metaphoricum et nihil reale, finis non esset vera causa physica, cum tamen, si praecipua et prima causarum, immo

auch ihm die Erkenntnis des Zieles nur als Bedingung der Tätigkeit der Zweckursache [1]. Dagegen erscheint ihm die Theorie des Suarez unvollkommen. Nach ihm hat Suarez das Problem, wie sich der Zweck als Ursache äußere, nicht gelöst, weil er bloß die Abhängigkeit des Handelns vom Ziele konstatiere, nicht aber erkläre, worin denn diese Abhängigkeit bestehe [2].

Diese Abhängigkeit vom Ziele, also die Ursächlichkeit selbst, sieht nun Johannes in der ursprünglichen Liebe zum Ziele. Im Unterschied von Suarez faßt er diese aber nicht als Tätigkeit, als vom Ziele abhängige Willensäußerung, sondern als passiven, vom Ziele bewirkten Eindruck im Subjekte. Zwei Gründe sind hierfür maßgebend. Der eine ist eine rein begriffliche Deduktion, welcher der aristotelische Wertbegriff zu Grunde liegt, der andere dagegen ist psychologischer Natur. Das Gutsein, der Wert, ist das, was alle erstreben [3]. Diese Güte, der Wert für ein Subjekt, macht das Wesen des Zweckes aus. Mithin wird in dem Erstrebtwerden das Wesen der Zweckursächlichkeit sich äußern. Für diese Theorie spricht ferner die psychologische Tatsache, daß das Ziel ein intentionales Sein im Bewußtsein des zielstrebenden Subjektes hat. Daher wird auch die Kausalität, die es ausübt, nicht sowohl außerhalb des Subjektes, als in ihm, in seinem Willensleben selbst, sich äußern. Die ursprüngliche, durch den Wert des Zieles hervorgerufene Liebe ist die Kausalität des Zieles. Alle übrigen Willensäußerungen sind bereits Wirkungen der Zweck-

per excellentiam est id, cuius causa, seu cuius gratia cetera fiunt. Ergo si nullam veram causalitatem habet, vera causa non est. Joannes a Sancto Thoma O. Pr., *Cursus philosophicus Thomisticus secundum exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem,* Lugduni 1678, Pars II q. 13 a. 2.

[1] Apprehensio non est ratio formalis finalizandi, sed conditio requisita ad finem pro ea parte, qua finis etiam est obiectum, neque est conditio solum per modum applicationis, sed etiam per modum existentiae. *l. c.* a. 1.

[2] Die Theorie des Suarez führt Johannes als „secunda sententia" auf. Er charakterisiert sie so: Secunda sententia asserit esse ipsam actionem agentis, praesertim voluntatis agentis, quae actio sub respectu et dependentia ab agente dicitur actio, sub dependentia a fine est finalizatio. Quid sit autem ista dependentia a fine, restat explicandum. *l. c.* art. 2.

[3] *καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.* Arist. *Eth. Nic.* I, 1, p. 1094 a 3.

ursache, nicht ihre Ursächlichkeit. Ursprünglicher als die vom Ziele hervorgerufene Neigung ist kein einziger Akt des Subjektes [1].

Wir haben also auch in der Theorie des Johannes eine Unterscheidung, zwar nicht, wie bei Suarez, zwischen Willenstat und Willenstun, sondern zwischen der vom Gegenstande des Strebens abhängigen, im Willen hervorgerufenen Liebe und dem Willensakt, oder, um mit Suarez zu reden, dem Willenstun. Letzteres ist der Effekt der causa finalis, erstere die Art, wie dieselbe ihre Ursächlichkeit äußert [2].

Besondere Beachtung verdient, daß Johannes Thomas von Aquin für seine Anschauung als Gewährsmann anruft und zwar in reicherem Maße als Suarez. Die von Suarez herangezogenen Stellen führt auch er auf [3]. Daneben glaubt er noch aus anderen Äußerungen des Thomas diesen für sich in Anspruch

[1] Metaphorica motio, qua finis dicitur causare secundum veritatem, est primus amor finis ut passive pendens ab appetibili, non ut active elicitus a voluntate ... Ratio conclusionis est, quia finis finalizat inquantum appetibile et bonum. Bonum autem est id, quod omnia appetunt, ut definit Philosophus (s. die letzte Anm.). Ergo si ratione appetibilitatis est causa, reductio eius in actum erit formalis causalitas, appetibile autem formaliter reducitur in actum per actualiter appeti; propria enim causalitas appetibilis est appeti actu. Item, quia finis non finalizat nisi prout in intentione, ergo eius causalitas intra ipsam vuluntatem esse debet, non in aliquo extra voluntatem; neque apparet aliud quam actus ipse voluntatis, quo redditur finis amatus: Nam quicquid aliud est id, sive habitus aliquis sive potentia voluntatis, minor actualitas est, quam ad actualem influxum requiratur. Alii vero actus posteriores isto amore causati sunt a fine potius quam causalitas eius. Immo ipsemet amor finis, ut elicitus a voluntate, est causatus a fine, ut autem passive pendens ab ipso pondere appetibilis, causalitas finis est. *l. c.* art. 2.

[2] Haec immutatio seu pondus appetibilis in voluntate in re per actum amoris fit, sed quatenus est elicita perfecte a voluntate, dicitur actio voluntatis et effectus finis, quatenus vero est ab appetibili et subordinatur ei ad amandum, est causalitas finis, et secundum hanc rationem est ab obiecto proposito et praecedit rationem eius, ut est a voluntate elicitive, sicut spiratio amorem perfectum, dictio intellectionem. *l. c.* art. 2.

[3] *De ver.* q. 22 a. 2; *S. c. gent.* I c. 75, 5; (vgl. oben S. 17 Anm. 2 und S. 18 Anm. 3); *S. theol.* I—II q. 28 a. 6: Omne agens agit propter finem aliquem ... Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est, quod omne agens, quodcunque sit, agit quamcunque actionem ex aliquo amore.

nehmen zu dürfen, besonders auf Grund der thomistischen Psychologie der Liebe [1].

Die Theorie des Johannes ist verwandt mit der von Suarez bekämpften „sententia secunda". Suarez wendet sich gegen den Versuch, die Ursächlichkeit des Zieles bereits vor der (immanenten) Willenstat tätig sehen zu wollen. Die Liebe und Hinneigung zum Ziel ist auch für ihn die Art, wie die Zweckursache wirksam ist, aber diese Liebe setzt er in den Willensakt selbst, nicht vor denselben, wie Johannes. Die psychologische Erfahrung gab ihm hierzu die Veranlassung [2]. Aber gerade hiergegen glaubt sich Johannes, gestützt auf die Auktorität des Thomas [3], wenden zu müssen: die im Subjekt hervorgerufene Veränderung, die geistige Verbindung des erstrebenswerten Gegenstandes mit dem Strebevermögen selbst, geht jedem Streben schon voraus. Nicht also erst im Willensakt, sei es auch schon in der Willenstat, wie Suarez will, äußert sich die Kausalität der Finalursache, sondern schon vor dem Willensakt. Auch diese Liebe und Neigung zum Ziel, dieses Anlocken des Willens auf das Ziel hin, ist Wirkung des Zieles, doch auch zugleich seine Wirksamkeit, je nach dem Standpunkt der Beobachtung [4].

[1] *S. theol.* I—II q. 26 a. 2. Vgl. oben S. 18 Anm. 1. Diese Stelle beweist für Johannes nichts. Suarez kann sie, wie sich aus den Ausführungen S. 17f. ergibt, mit demselben Recht für sich beanspruchen. — Über die thomistische Psychologie der Liebe vgl. Pierre Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters VI, 6), Münster 1908, p. 7—56. [2] Vgl. oben S. 17f.

[3] *S. theol.* I—II q. 26 a. 2 ad 3: Amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus, quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

[4] Zu der in der vorigen Anm. zitierten Thomas-Stelle bemerkt Johannes: Praecedit ergo immutatio complacentiam, quia immutatur, ut complaceat, et sic est causalitas finis, quia redditur appetibile actu amatum, seu appetitum, non denominatione extrinseca sumpta ab actione amandi, sic enim consequitur illam et non est aliquid reale; sed ab immutatione, qua redditur appetibile coniunctum ipsi appetui, et appetitus ille coaptatur ipsi appetibili, et sic ipse appetibile se habet ut gravitas et pondus voluntatis, tam respectu sui, quam aliorum. Et convenienter sic ponitur causalitas finis, quia finis est causa movens modo immobili, non se movens, sed alia immutans, ut patet 12. *Met.* [*ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις ἢ διαίρεσις δηλοῖ. ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τινός, ὧν τὸ μέν ἐστι τὸ δ' οὔκ ἐστι· κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ δὲ τἆλλα κινεῖ. Met.* XII, 7, p. 1072 b 1 ff. Vgl. Thom. *Komm. zur Met.* XII lect. 7], et ita causalitas eius non debet

Auch Johannes a Sancto Thoma wird sich gestehen müssen, daß seine Lehre nicht schon von Thomas selbst ausgesprochen ist. Auch seine Philosophie ist eine Weiterführung der durch Thomas gegebenen Anregungen. Die Art und Weise, wie er die Thomaszitate interpretiert, zeigt dieses deutlich. Thomas selbst hat eben das Problem in seiner Deutlichkeit und seinem Umfang noch nicht gesehen. Was uns vor allem bestimmt, Johannes als den getreueren Thomisten zu betrachten, ist, abgesehen von seinem Bemühen, möglichst viele Belege aus Thomas beizubringen, die Interpretation der eben zitierten Stelle aus der theologischen Summe (I—II q. 26 a. 2 ad 3), denn hier scheint Thomas allerdings der Ansicht zu sein, daß die tätige Liebe zum Ziele erst eine Wirkung der „immutatio" sei, daß also in dieser das Ziel seine ursprüngliche Kausalität äußere. Andererseits sprechen für Suarez unbedingt jene Stellen, in denen Thomas die Finalursache nur dann tätig sein läßt, wenn eine Wirkursache tätig ist, m. a. W. das Ziel nur als leitenden und regierenden Faktor des wirklichen Wollens anerkennt[1].

Sachlich läuft die Kontroverse schließlich mehr oder weniger auf einen Wortstreit hinaus. Denn auch Johannes räumt ein, daß in der Liebe zum Ziele die Wirksamkeit des Zweckes zu suchen sei. Unseres Erachtens kommt es wenig darauf an, ob diese Liebe nun als der passive, durch den Gegenstand hervorgerufene Eindruck oder als das aktive, liebevolle (innere) Streben, die Willenstat, die sich ebenfalls als eine vom Ziele verursachte Liebe erweist, bestimmt wird, ob also die Liebe zum Ziele vor die innere Willenstat oder in dieselbe gesetzt wird. Das äußere Willenstun wird ja von beiden Autoren als Wirkung der Finalursache hingestellt.

Viel wichtiger und folgenreicher als die feinsinnige, aber unfruchtbare Untersuchung über die erwähnte Schwierigkeit ist jedenfalls die von beiden Philosophen zugestandene und stark hervor-

quaeri in ipsomet fine, neque in aliquo actu ab eo egrediente, sed in ipso effectu eius, scil. in ipso amore, qui est effectus et causalitas finis secundum diversas habitudines et considerationes: sicut etiam, quia Deus immobiliter operatur, se ipso est actus ultimus operandi, actio autem operata ad extra est effectus Dei et non aliquid medium inter effectum et causam. *l. c.* art. 2 (Schluß); vgl. oben S. 23 Anm. 1.

[1] Vgl. oben S. 17.

gehobene Anschauung, daß das Ziel die Fähigkeit habe, die menschlichen Willenshandlungen zu dirigieren. Denn es liegt auf der Hand, daß damit für die Lösung der Frage nach der Willensfreiheit eine wichtige Voraussetzung entschieden bejaht ist, wenigstens im Sinne der thomistischen Philosophie. Das Problem der Freiheit wird hier nämlich nicht unter dem kausalen, sondern dem teleologischen Gesichtspunkt behandelt, d. h. es wird nicht in erster Linie nach dem kausalen Einfluß des Motivs auf den Willensakt gefragt, sondern nach einer möglichen Beeinflussung des Willens durch ein vorgestelltes Ziel. Das Zielgut kann den Willen auf sich zuziehen, ihm also eine bestimmte Richtung geben, ohne daß er indes – aus Gründen, die später bei der Behandlung der Freiheit selbst näher zu besprechen sind, — das vorgestellte Gut erstreben müßte.

Was aber die „causalitas finis" angeht, so dürfte man sich mit der Meinung des Thomas selbst begnügen: „Causalitas finis in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderantur." Denn psychologisch läßt sich nur konstatieren, daß wir um eines Wertobjektes willen eine psychische Arbeit leisten, die mit dem Werte des Objektes wächst, und daß, je wertvoller das Ziel des Strebens ist, um so größer und ausgedehnter auch die Wirksamkeit desselben wird, wie Thomas in feiner psychologischer Beobachtung ausführt[1]. Über die Art dieser Wirksamkeit weiter zu reflektieren, zeigt zwar ein liebevolles Sich-Versenken in die Worte des Meisters, führt aber, wie uns Suarez und Johannes zeigen, lediglich zu begrifflichen Distinktionen, die eine tiefere psychologische Einsicht nicht vermitteln können.

§ 4. Die Objekte der Finalursache.

Unter Objekt des Zielstrebens verstehen wir dasjenige, was imstande ist, als Finalursache auf ein Strebevermögen einzuwirken. Wir entlehnen die Bezeichnung „Objekt" von Suarez und Johannes a Sancto Thoma.

[1] Quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit et in magis remota . . . Causalitas autem finis in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius. *S. c. gent.* I c. 75, 5.

Die Behandlung der Kausalität des Zieles hat gezeigt, daß nur dasjenige den Willen beeinflussen kann, was unter dem Gesichtspunkt des Wertes, des Konvenienten, des Angenehmen erkannt und beurteilt wird. Man kann mithin allgemein sagen, daß nur dasjenige Ziel unseres Willens sein kann, was uns als Gut erscheint, und, da das Gute dasjenige ist, was uns vervollkommnet, so können wir nur nach demjenigen streben, was imstande ist, uns irgendwie zu vervollkommnen.

Neben diese psychologische Betrachtungsweise tritt eine andere, metaphysisch gerichtete. Sie geht von der Tatsache aus, daß alles Streben in verschiedener Weise auf ein Sein gerichtet ist. Da nun aber Sein und Gut sachlich identisch sind [1], so ist alles, was wir erstreben, ein Gut, ein Vollkommenes. Dies gilt nicht nur für das menschliche Streben, sondern für alles Streben überhaupt, sodaß alles, was irgendwie nach etwas strebt, sei es mit oder ohne Bewußtsein, sei es frei oder notwendig, das Gute erstrebt.

So kann sich Thomas die von Aristoteles aufgestellte Definition des Guten aneignen: Gut ist dasjenige, wonach alles strebt [2] und zugleich mit Dionysius Pseudo-Areopagita [3] die Tatsache feststellen, daß alles das Gute und Beste begehrt [4].

Diese enge Beziehung zwischen den beiden Begriffen „Gut" und „Ziel" findet sich schon bei Aristoteles, wie die oben erwähnte Definition des Guten bereits andeutet. Er setzt diese Begriffe vollständig gleich. Bei der Aufzählung der vier Ursachen nennt er an letzter Stelle das Weswegen und das Gut, denn dieses ist das Ziel alles Entstehens und aller Bewegung [5]. „Das, weswegen etwas geschieht, soll das Beste und der Zweck des übrigen sein" [6]. Daher schließt denn auch bei Thomas der Begriff des Gut den des Zieles in sich ein [7].

[1] *S. theol.* I q. 5 a. 1 und 3. [2] Siehe oben S. 22 Anm. 3.

[3] (Omnia bonum et optimum concupiscunt.) *De div. nom.* cap. 4 § 7: τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν πάντα ἐφίεται (*P G* 3, p. 704 B). Diese Stelle erscheint bei Dionysius ganz in den metaphysischen Zusammenhang gestellt und ist in ganz anderem Sinne gebraucht als der aristotelische Satz.

[4] Vgl. *S. c. gent.* III c. 3. [5] *Met.* I, 3, p. 983 a 31—32.

[6] *Met.* V, 2, p. 1013 b 26—27.

[7] Bonum autem, cum habeat habitudinem appetibilis, importat habitudinem causae finalis. *S. theol.* I q. 5 a. 2 ad 1; bonum habet rationem finis. *l. c.* q. 48 a. 1 ad 2; vgl. *l. c.* I q. 5 a. 4 u. ö.

Wenn aber alles nach dem Guten strebt, wenn das Ziel nichts anderes ist als ein zu erreichendes Gut, dann ergibt sich von selbst, daß das Übel nicht Ziel sein kann. Wie das Gute von allen erstrebt wird, so wird das Übel von allen gemieden. Der Wille verhält sich zum Gut positiv, indem er es erstrebt, zum Übel negativ, indem er es flieht, er ist also in Rücksicht auf das Übel nicht „voluntas", sondern eher „noluntas". Da aber alles, was erstrebt wird, zuerst erkannt und beurteilt sein muß, so kann etwas, was objektiv ein Übel ist, dennoch subjektiv als Gut erscheinen und deshalb erstrebt werden als ein „bonum apparens", ein „*ἀγαθὸν φαινόμενον*" [1].

Aber nicht immer richtet sich das Strebevermögen direkt und unmittelbar auf das Ziel selbst. In weitaus den meisten Fällen werden zunächst die Mittel erstrebt, die zu diesem Ziele hinführen. Bei der Ausübung einer Tätigkeit können wir nämlich unterscheiden das eigentliche Ziel derselben, das, worauf sie sich zuletzt richtet, und dasjenige, was zu diesem hingeordnet ist, die Mittel. Diese sind nur die nächsten Ziele; sie müssen beabsichtigt sein wie das eigentliche Ziel [2]. Es liegt nun aber im Begriffe des Mittels, daß es nur darum erstrebt wird, weil es zu einem Ziele dienlich ist, nicht weil es selbst Ziel ist. An diesem Punkte erhebt sich eine Schwierigkeit: Das Objekt des Willens ist immer ein Gut oder, da Ziel und Gut begrifflich zusammenfallen, immer ein Ziel. Diesem allgemeinen, durch die Erfahrung bestätigten Grundsatz scheint das Mittel, welches ja kein Ziel, sondern eben Mittel zum Ziel ist, nicht zu genügen. Jedoch gerade der Gedanke, daß Ziel und Gut synonyme Begriffe sind, deutet die Lösung an. Denn wenn sich nachweisen läßt, daß das Mittel den Charakter des Guten hat, so kann es Objekt des Strebevermögens sein. Dieser Forderung genügt es tatsächlich. Das eigentliche Objekt des Willens ist allerdings das Ziel, denn es ist an sich erstrebenswert. Das schließt aber nicht aus, daß auch das Mittel für den Willen ein erstrebenswertes Objekt sein kann, wenn auch nicht an sich, so doch im Hinblick auf das Ziel selbst. Darum erstrebt der Wille, wenn

[1] *S. theol.* I—II q. 8 a. 1; q. 18 a. 4 ad 1. *Sent.* II d. 3 q. 2 a. 1; vgl. Arist. *Met.* V, 2, p. 1013 b 28; *De an.* III, 10, p. 433 a 28.

[2] *S. theol.* I—II q. 12 a. 2.

er die Mittel zum Objekt seiner Tätigkeit macht, in ihnen das Ziel selbst. Sie selbst sind nicht an sich sein Objekt, sondern nur insofern sie auf das Ziel hingeordnet sind. Darum sind sie auch nicht als solche gut, d. h. erstrebenswert, sondern nur darum, weil sie zur Erreichung und Verwirklichung eines Zweckes beitragen, also nützlich sind [1].

So bleibt das Ziel das eigentliche Objekt des Willens. Um seinetwillen geschieht die Handlung. Es bildet für die Mittel gleichsam die Formalursache, weil es die Mittel erst in Beziehung zum Willen setzt. Um das Verhältnis zwischen Ziel und Mittel klarzulegen, zieht Thomas den aristotelischen Vergleich des Zweckes der Handlung mit den Prinzipien des Erkennens, den ersten unbeweisbaren Grundsätzen, heran. Auf diese richtet sich das Erkennen zuerst, und nur weil es sie in anderen Erkenntnisinhalten sieht, kann es die letzteren erfassen. Jede Handlung richtet sich ähnlich auf ihren Endzweck, und nur weil sie diesen will, will sie die Mittel [2].

Die Mittel können nun entweder notwendige oder bloß nützliche sein. Notwendig sind sie, wenn ohne sie das Ziel nicht erreicht werden kann, nützlich, wenn sie zur Erreichung des Zieles nicht unumgänglich notwendig sind, sondern dieselbe bloß fördern [3]. In jedem Falle aber müssen die Mittel in einer bestimmten Proportion zum Ziele stehen. Ebenso wie die Materie irgendwie disponiert sein muß zur Aufnahme der Form, ebenso müssen auch die Mittel von ganz bestimmter Natur sein, wenn sie die Erreichung des Zieles möglich machen sollen. Die Säge z. B. — um dieses bekannte Beispiel des Aristoteles [4], dessen sich auch Thomas bedient, zu gebrauchen — hat den Zweck, Holz zu durchschneiden. Zu diesem Zwecke muß sie aus einem ganz bestimmten Stoff hergestellt sein. Die Proportion der Mittel zum Ziele verlangt ferner eine bestimmte Anwendung der Mittel. Diese Anwendung ist begrenzt durch das Ziel. Der Arzt, der

[1] Vgl. Arist. *Rhet.* I, 6, p. 1362 a 20: *τὸ συμφέρον ἀγαθόν.*

[2] *S. theol.* I—II q. 8 a. 2; *De ver.* q. 22 a. 2; *S. c. gent.* I c. 76, 1 u. 2. — Arist., *Eth. N.* VII, 9, p. 1151 a 16 f.: *ἐν δὲ ταῖς πράξεσιν τὸ οὗ ἕνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις.*

[3] *S. theol.* I q. 19 a. 3; q. 82 a. 1; *S. c. gent.* I c. 81, 2.

[4] *Phys.* II, 9, p. 200 a 10 ff.

die Heilung beabsichtigt, will die volle Genesung des Kranken. Seine zielstrebige Tätigkeit ist in keiner Weise begrenzt oder beschränkt, er hat sich zur Aufgabe gesetzt, sein Ziel möglichst vollkommen zu erreichen; aber für die Mittel setzt jedes Ziel ein bestimmtes Maß fest. Sie gehen nicht ins Unendliche: Der Arzt gibt dem Kranken nicht soviel Arzenei, als er kann, sondern nur soviel, als zur Herstellung der Gesundheit zweckdienlich erscheint[1].

Ein dreifaches hat man also bei jedem zielstrebigen Akte, der durch bestimmte Mittel ein Ziel zu erreichen sucht, zu unterscheiden: Die Tätigkeit selbst, das Ziel und die Mittel. Die Tätigkeit ist unbegrenzt, da sie das Ziel möglichst vollkommen zu erreichen sucht, das Ziel ist fest umgrenzt, und die Mittel sind ebenfalls infolge ihrer Beziehung zum Ziel genau bestimmt. Der größeren Zweckmäßigkeit dient es, wenn zur Erreichung eines Zieles nur ein Mittel angewandt wird, vorausgesetzt, daß das Ziel sich durch dieses eine Mittel erreichen läßt[2]. Je wirksamer das Mittel zum Ziel hingeordnet ist, d. h. je besser man durch dasselbe das Ziel erreichen kann, um so zweckdienlicher ist es[3].

Nach diesen Darlegungen über das Verhältnis von Mittel und Ziel erübrigt noch die psychologische Betrachtung der Willenstätigkeit, welche sich durch die Mittel auf das Ziel richtet. Auch in dieser Hinsicht ist Thomas stark von Aristoteles abhängig.

Weil es im Begriff des Guten liegt, den Willen zu befriedigen[4], so müssen die Mittel dieser Forderung genügen. Da sie aber nicht an sich gut, d. h. erstrebenswert sind, sondern nur im Hinblick auf ein anderes, so beruhigen sie auch nicht an sich den Willensakt vollständig, sondern nur teilweise; die volle Ruhe findet der Wille erst, wenn er durch die Mittel sein Ziel erreicht hat[5].

Der Willensakt selbst kann sich auf ein Ziel richten, ohne zugleich auf die Mittel gerichtet zu sein; denn das Ziel will er an sich, die Mittel aber nur, weil er das Ziel will. Daher muß er jedesmal, wenn er die Mittel als Mittel will, zugleich auch das Ziel wollen. Mittel und Ziel werden also in einem und

[1] *S. theol.* II—II q. 27 a. 6. — Arist. *Pol.* I, 9, p. 1257 b 25 ff.

[2] *S. theol.* I q. 47 a. 1 ad 3.

[3] Semper enim finis excellit id, quod est ad finem, et quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est. *S. theol.* II—II q. 152 a. 5.

[4] *S. c. gent.* III c. 3, 3. [5] *S. theol.* I q. 5 a. 6.

demselben Akt erstrebt; sie bilden zusammen ein einziges Objekt, da ja das Ziel die Formalursache des Mittels ist, das Mittel erst zum Mittel macht. Dem Willensakt aber, der Mittel und Ziel erstrebt, geht zeitlich ein anderer voraus, welcher nur das Ziel als solches will. Der Kranke will zunächst allgemein die Gesundheit, dann erst überlegt er die Mittel. Sobald er aber diese anstrebt — wenn er z. B. den Arzt rufen läßt — erstrebt er gleichzeitig in demselben Willensakt das Ziel. Kann man dagegen die Mittel auch als Objekte betrachten, welche an sich, als Selbstzweck erstrebenswert sind, dann können sie in einem besonderen Willensakt erstrebt werden, verlieren dann natürlich ihren Charakter als bloße Mittel[1].

Der Auswahl der Mittel geht eine beratende Überlegung voraus; der Zweck selbst wird einer solchen Überlegung nicht unterzogen. Er steht vielmehr vor jeder Handlung fest, und aus ihm werden analytisch die Mittel gewonnen, durch welche er verwirklicht werden kann. Analytisch nennen wir diese Methode, weil sie aus der Wirkung (dem Zwecke) auf die Ursache (die Mittel) schließt. Diese Analyse aus dem ideal vorgestellten, noch nicht verwirklichten Zwecke wird so lange fortgesetzt, bis sie zu etwas kommt, was gleich verwirklicht werden kann. Dieses ist das erste in der Reihe der den Zweck verwirklichenden Mittel[2].

§ 5. Die Stellung der Finalursache im System der Ursachen.

Nicht nur die Formulierung des aristotelischen Kausalprinzips übernimmt Thomas, sondern auch die Einteilung der Ursachen. Mit Aristoteles[3] unterscheidet Thomas vier Ursachen: Die materiale, formale, bewegende und finale Ursache[4]. Die thomistischen Kommentare zur aristotelischen Physik und Metaphysik fügen der aristotelischen Ursachentheorie nichts Wesentliches hinzu. Auch das Verhältnis der Zweckursache zu den übrigen Ursachen ist ganz aristotelisch gedacht.

---

[1] *S. theol.* I—II q. 8 a. 3; q. 12 a. 4. *Sent.* II d. 38 q. 1 a. 4; *De ver.* q. 22 a. 4.

[2] *S. theol.* I—II q. 14 a. 1; 2; 5; Arist., *Eth. N.* III, 3, p. 1112 b 11—24.

[3] *Phys.* II, 3, p. 194 b 23 ff.; *Met.* I, 3, p. 983 a 26 ff.; V, 2, p. 1013 a 24 ff.; VIII, 4, p. 1044 a 33 ff.; *Anal. post.* II, 11, p. 94 a 21—23 u. ö.

[4] z. B. *S. theol.* II—II q. 27 a. 3; *De pot.* q. 3 a. 16.

Die drei letztgenannten Ursachen, die formale, bewegende und finale Ursache, fallen oft zusammen[1]. Zu dieser aristotelischen Anschauung gibt Thomas in seinem Kommentar zur Physik[2] eine Erläuterung an dem Beispiel der Zeugung: Die Identität der Final- und Formalursache gilt nur für den Zweck des Zeugungsvorganges, nicht für den Zweck des erzeugten Wesens: Der Zweck der Erzeugung eines Menschen ist die Form des Menschen, der Zweck des Menschen selbst aber ist nicht seine Form, sondern diese ist nur die Bedingung, die es ihm ermöglicht, zweckmäßig zu handeln[3]. Die bewegende Ursache ihrerseits kann wenigstens der Art nach mit der Formal- und Finalursache zusammenfallen. Aber auch hier macht Thomas eine Einschränkung: Bei solchen Ursachen, bei denen Ursache und Wirkung derselben Art des Seienden angehören, die also univoke Ursachen sind, ist die Wirkung der Art nach identisch mit der Ursache: Der Mensch erzeugt einen Menschen. Form und Zweck sind identisch: die menschliche Wesensform. Die bewirkende Ursache ist ebenfalls die menschliche Form; aber diese Identität ist nicht mehr, wie bei Form und Ziel, eine numerische, sondern nur noch eine Identität der Art nach. Bei der äquivoken Zeugung aber ist die Form und der Zweck nicht identisch mit der Wirkursache. Wenn aus dem leblosen Stoff durch die Einwirkung der Sonne lebende Wesen entstehen, - eine Möglichkeit, an die Thomas mit Aristoteles glaubt[4] —, so weist die Wirkung nur noch eine gewisse Ähnlichkeit mit der sie hervorbringenden Form auf.

Das beste Beispiel für das Zusammentreffen der drei Ursachen in einem Prinzip bildet zweifellos die Seele im organischen Körper: sie ist nach Aristoteles Formalursache bewegendes Prinzip und Zweck des Körpers zugleich[5].

Formal-, Wirk- und Finalursache, sind tätige Prinzipien, die Materialursache aber ist wesentlich potentiell. Daher kann sie mit

[1] *Phys.* II, 7, p. 198 a 24 ff. Näheres bei Zeller *a. a. O.* II, 2 S. 328 ff.

[2] II lect. 11.

[3] Finis quidem generationis hominis est forma humana, non tamen finis hominis est forma eius, sed per formam convenit sibi operari in finem. *Komm. zur Phys.* II lect. 11.

[4] *S. theol.* I q. 71 a. 1; q. 73 a. 1 ad 3 u. 5. Zu Aristoteles vgl. Zeller *a. a. O.* II, 2 S. 524.

[5] Arist. *De an.* II, 4, p. 415 b 9 ff.

den tätigen Ursachen nie zusammenfallen[1]. Die Materie ist ja für Aristoteles das potentielle Prinzip im Gegensatz zur Form, dem aktiven Prinzip.

Betrachtet man die vier Ursachen in ihrem gegenseitigen Verhältnisse, so ergibt sich, daß die Zweckursache die bedeutendste von allen ist. Denn ohne sie tritt keine der übrigen Ursachen in Tätigkeit. Die bewirkende Ursache ist nur dann wirksam, wenn sie auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist, ein Gedanke, der zumal für die Naturphilosophie von größter Bedeutung ist, wie sich weiter unten zeigen wird. Mit der Wirkursache ist ihrerseits die Formalursache nahe verwandt, denn nur durch eine wirksame Tätigkeit kann sie die Materie bestimmen und die Materie sie aufnehmen. Da also die Wirkursache von der Zweckursache und die Formalursache von der Wirkursache abhängig ist, so nimmt die Zweckursache die erste Stelle im System der Ursachen ein, sie ist die „causa causarum", die erste Ursache[2].

Umgekehrt ist das Ziel das Letzte, wenn man sich auf die Seite der Wirkung stellt, nicht, wie bisher, auf die Seite des Verursachens. Bei jedem Kausalzusammenhang findet sich, wie aus dem Gesagten erhellt, ein Dreifaches:

1. eine Finalursache, die eine Wirkursache in Bewegung setzt;
2. eine Wirkursache, die eine Form bewirkt;
3. die Form selbst.

Die umgekehrte Reihenfolge weist das gewordene Sein auf. In ihm befindet sich:

1. eine Form, die es zu einem Wirklichen macht;
2. die Fähigkeit, kausal tätig zu sein, die sog. zweite Vollkommenheit, die zu der ersten, der Wesenskonstitution, hinzukommt. Erst dann ist nämlich nach einem aristotelischen Grundsatz etwas vollkommen, wenn es ein Ähnliches hervorbringen kann;

[1] *Komm. zur Phys. l. c.*

[2] Finis . . . dicitur causa causarum, quia a causa finali omnes aliae causae recipiunt, quod sint causae, quia efficiens non agit nisi propter finem, et ex actione efficientis forma perficit materiam, et materia sustinet formam. *De ver.* q. 28 a. 7; *S. c. gent.* III c. 17 (Schluß); *S. theol.* I q. 105 a. 5; I—II q. 1 a. 2.

3. der Charakter eines Gutes, d. h. eines Erstrebenswerten, wodurch das Ding erst ein eigentlich vollkommenes wird [1].

Neben den vier aristotelischen Ursachen kennt Thomas noch eine fünfte, die vorbildliche Ursache, die, platonischen Ursprungs, von Thomas in der augustinischen Fassung übernommen ist. Unter ihr sind die vorbildlichen Ideen im Geiste des Schöpfers verstanden. Zwischen der vorbildlichen und der Zweckursache besteht der Unterschied, daß jene nur auf ein bereits verwirklichtes Sein sich erstreckt [2], diese dagegen auch auf das bloß Mögliche. Denn dieses strebt, insofern es verwirklicht werden kann, nach dem Sein, also nach dem Guten; die Exemplarursache dagegen ist nur insofern wirklich Ursache, als sie sich auf ein reales Sein erstreckt, das an ihr teil hat und sie nachahmt [3].

Die vorbildliche Ursache im Sinne Platons hat Aristoteles fallen lassen. Er kennt nur die vier oben angeführten Ursachen. An einer Stelle seiner Physik [4] setzt er jedoch *εἶδος* und *παράδειγμα* unmittelbar nebeneinander. Thomas will in seinem Kommentar diese Zusammenstellung nicht als die sachliche Überzeugung des Aristoteles, als sei die Form eine Idee im Sinne Platons, gelten lassen, sondern nur als eine geschichtliche Bemerkung. Der Stagirite wolle an die verschiedenen über das Wesen der Dinge aufgestellten Meinungen erinnern und stelle die platonische Naturphilosophie seiner eigenen gegenüber: Platon suche das Wesen der Dinge in den vorbildlichen Ideen, die Empiriker (naturales philosophi) dagegen in den Dingen selbst [5].

[1] *S. theol.* I q. 5 a. 4.

[2] Die Ideen im göttlichen Intellekt sind nur Ursachen, sofern sie sich auf ein wirklich Seiendes erstrecken. Das Nähere weiter unten.

[3] *De ver.* q. 21 a. 2 ad 2; *S. theol.* I q. 5 a. 2 ad 2.

[4] II, 3, p. 194 b 26.

[5] *Komm. zur Phys.* II lect. 5.

Zweiter Teil.

Die Verwertung des Zweckgedankens in der thomistischen Philosophie.

Erster Abschnitt.

Der Zweckgedanke in der thomistischen Naturphilosophie und Psychologie.

(Die zielstrebige Betätigung der verschiedenen Wesen.)

Bei der Betrachtung der Natur unter dem Gesichtspunkt des Zweckes kann man zwei Wege einschlagen. Man kann vom menschlichen Willensleben ausgehen, in dem der Zweck dem beobachtenden Menschengeiste zuerst entgegentritt, um dann durch einen Analogieschluß dessen Berechtigung und objektive Geltung nachzuweisen. Sache der Erkenntnistheorie ist es, die Annahme eines zweckvollen Geschehens auch in der Außenwelt, im Reiche der organischen wie der unorganischen Natur, auf ihr Recht zu prüfen. Dieser erste Weg ist der erkenntnistheoretisch einzig berechtigte.

Eine ganz andere Betrachtungsweise nimmt ihren Ausgang nicht vom Subjekt, sondern richtet sich ohne vorhergehende kritische Untersuchung direkt auf die Natur, die ihr objektiv gegeben ist. Die Frage nach der Übereinstimmung von Denken und Sein, nach der Erkennbarkeit eines vom Subjekte unabhängigen Dinges an sich ist für diese Anschauungsweise noch nicht zum Problem geworden. Wie man die Natur denkt, so ist sie. Man steht noch auf dem Standpunkt des naiven, d. h. ursprünglichen Realismus, die erkenntniskritische Überlegung ist noch nicht entwickelt, wenn auch eine Erkenntnispsychologie keineswegs fehlt.

Thomas betritt den zuletzt gezeichneten Weg, den wir als den „dogmatischen" im Sinne Kants bezeichnen können. Als echtem Aristoteliker gilt ihm das Erkennen als Abbild der Wirklichkeit. Wir nehmen die Formen der Dinge in uns auf, aller-

dings — und hier zeigt sich, wie die erkenntnistheoretische Frage nicht ganz unerörtert bleibt — in der unserem Erkenntnisvermögen entsprechenden Weise[1]. Der Wahrheitsbegriff des Thomas ist also „der des aristotelischen Realismus, der die Existenz der Dinge dogmatisch voraussetzt und von den Dingen aus die Wirklichkeit konstruiert. Wahrheit ist die Konformität oder die Adäquation zwischen Intellekt und Sache"[2]. Die Kategorien, unter denen wir das Weltgeschehen denken, haben mithin objektive Geltung im eigentlichen Sinne dieses Wortes und können deshalb auch über den Bereich der möglichen Erfahrung hinaus berechtigte Anwendung finden.

Der Zweck ist für Thomas mithin nicht ein regulatives, sondern ein konstitutives Prinzip. In der Welt, als Ding an sich aufgefaßt, herrscht allenthalben wirkliche, objektive Zweckmäßigkeit. Das einzige, was Thomas zum Beweise seiner Anschauung beibringt, ist nicht erkenntnistheoretischer, sondern metaphysischer Natur: Die Ursache wirkt nur dann, wenn sie, vom Zwecke dirigiert, auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist[3]. Daß es aber reale Ursachen, eine transzendente Wirksamkeit gibt — das ist für Thomas kein Problem, sondern selbstverständliche Voraussetzung.

Diesen metaphysischen Zug im Denken des Aquinaten darf eine historische Abhandlung ohne weiteres aufgreifen. Denn nur so kann man das System verstehen, während bei Anwendung der modernen erkenntnistheoretischen Methode das Geschlossene und Einheitliche in der ganzen Welt- und Lebensanschauung des Thomas nicht zur Geltung kommen würde. Wir richten unsere Betrachtung deshalb gleich auf die Anwendung des Zweckgedankens auf das unbelebte und belebte Universum.

[1] Omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. *S. theol.* I q. 75 a. 5. Receptum est in recipiente per modum recipientis. *l. c.* q. 84 a. 1. Unumquodque recipitur in altero per modum recipientis. *De pot.* q. 7 a. 10 ad 10. Der Satz ist bekanntlich im Anschluß an Boethius und an den *Liber de causis* formuliert.

[2] M. Baumgartner, *Thomas von Aquin* in: E. v. Aster, *„Große Denker"*, S. 297. Vgl. die Charakteristik der scholastischen Erkenntnislehre bei Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters*, S. 305 f. Auf die Stellung des Thomas zum Erkenntnisproblem nimmt auch Ch. Sentrouls Schrift *„Kant und Aristoteles"* (Deutsch von L. Heinrichs, Kempten und München 1911) Rücksicht.

[3] Vgl. oben S. 33.

Erstes Kapitel.

Die Unentbehrlichkeit des Zweckgedankens für die Naturerkenntnis.

Daß für Thomas von Aquin der Zweckgedanke in der Auffassung der Natur und ihres Wirkens eine bedeutende Rolle spielt, wird man aus der hohen Einschätzung der Finalursache ohne weiteres entnehmen dürfen. Die Zweckursache gilt ja als die oberste Ursache, als die notwendige Voraussetzung für die Wirksamkeit der übrigen Ursachen. Da nun eine wirkliche Naturerkenntnis auf die Ergründung der Ursachen ausgeht, so wird die Zweckursache als erste aller Ursachen im Vordergrund der Betrachtung stehen. Für Aristoteles ist eine wissenschaftliche Erklärung gleichbedeutend mit der Erklärung aus den Ursachen. Wenn etwas definiert werden soll, so genügt nicht die Angabe der Tatsächlichkeit des Gegenstandes, es müssen die Ursachen aufgewiesen werden, welche die Tatsächlichkeit bedingen [1]. Erkennen wir nun die Zweckursache, wissen wir, welchem Zwecke ein Ding dient, so erkennen wir sein Wesen, denn die Natur eines Dinges ist sein Zweck [2].

Eine empirische Beobachtung der Natur bestätigt die Notwendigkeit, die Wirksamkeit einer Zweckursache anzunehmen. Die konstante Regelmäßigkeit und das allgemeine Wirken selbst der bewußtlosen Naturwesen nach einer ganz bestimmten Richtung hin läßt die Abweichung als auffallend und als seltene Ausnahme erscheinen. Solche Ausnahmen bezeichnet Aristoteles als Zufall [3]. Genauer bestimmt Thomas im Anschluß an Aristoteles [4]

[1] *οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὁριστικὸν λόγον δηλοῦν, ὥσπερ οἱ πλεῖστοι τῶν ὅρων λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίνεσθαι. De an.* II, 2, p. 413 a 13 ff.

[2] *ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα. Phys.* II, 2, p. 194 a 28 f.

[3] *τὰ γιγνόμενα φύσει πάντα γίγνεται ἢ ἀεὶ ὧδὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὰ δὲ παρὰ τὸ ἀεὶ καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης. De gen. et corr.* II, 6, p. 333 b 4—7.

[4] Considerandum est, quod causa per accidens dicitur multipliciter; uno modo ex parte causae, alio modo ex parte effectus. Ex parte quidem causae, quando illud, quod dicitur causa per accidens, coniungitur causae per se . . . Ex parte autem effectus, quando accipitur aliquod, quod accidentaliter coniungitur effectui . . . Hoc modo dicitur fortuna esse causa per ac-

den Zufall als etwas zur Ursache oder zur Wirkung Hinzukommendes. Meistens ist das letztere gemeint. Es ist dann etwas, was nicht in der Intention der wirkenden Ursache lag, das unerwartete Eintreten eines Ereignisses, das an sich zu der Wirkursache in keinem innerlichen Verhältnisse steht. Aber Ursachlosigkeit ist das zufällige Geschehen nicht. Es ist wohl möglich, daß sich mit dem Wirken einzelner Ursachen ein Zufall verbindet, er muß aber auf die allgemeine Ursache, der die einzelnen Ursachen unterstehen, zurückgeführt werden; dann erscheint die bisher als zufällig betrachtete Wirkung als beabsichtigt: wenn sich zwei Sklaven an ein und demselben Orte treffen, so mag ihnen das zufällig erscheinen, wer aber weiß, daß der Herr sie wissentlich an denselben Ort geschickt hat, sieht in dem Zusammentreffen die Verwirklichung einer Absicht [1].

Wenn mithin der Zufall nur etwas zu seiner Ursache Hinzutretendes, eine causa per accidens ist, so kann er nicht als Prinzip der Welterklärung dienen. Vielmehr kann die Welt nur erklärt werden aus der nach einem bestimmten Zwecke tätigen, eine bestimmte Wirkung verfolgenden ursprünglichen Ursache. Der Zweck ist mithin das Primäre. Geschweige also, daß der Zufall die Zweckmäßigkeit erklären könnte, setzt er sie vielmehr voraus [2].

Für alle Gebiete der Natur macht Thomas die Zielstrebigkeit geltend. In der bewußtlosen und bewußten Welt, bei unvernünftigen und vernünftigen Wesen tritt sie hervor. Alles strebt nach dem, was ihm konvenient ist. Die ganze Natur tut alles nur zu einem Zwecke [3]: Gott und die Natur tun nichts zwecklos, wie Aristoteles sagt [4].

cidens ex eo, quod effectui aliquid coniungitur per accidens. *Komm. zur Phys.* II lect. 7. — Vgl. *l. c.* lect. 8: Sed quia supra diximus, quod fortuna maxime dicitur causa per accidens ex parte effectus, prout scilicet aliquid dicitur esse causa eius, quod accidit effectui, manifestum est, quod causa fortuita aliquid operatur ad effectum, licet non intentat illum, sed aliquid aliud effectui coniunctum.

[1] *S. theol.* I q. 19 a. 6; q. 22 a. 2 ad 1; q. 103 a. 7 ad 2.

[2] Arist. *Phys.* II, 5; Thom. *Komm. zur Phys.* II lect. 10.

[3] Rerum enim naturalium actiones non sunt frustra In *Sent.* II d. 25 q. 1 a. 1.

[4] *ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.* De caelo I, 4, p. 271 a 33; *οὐδὲν . . . μάτην ἡ φύσις ποιεῖ.* *Pol.* I, 2, p. 1253 a 9.

Diese aristotelische Gedankenreihe ergänzt aber Thomas, wie sich zeigen wird, durch seine theologischen Anschauungen. Er geht über den Bereich der Welt hinaus und setzt sie in Beziehung zu dem Urwesen, welches aktiv tätig der Welt gegenüber steht, indem es sie schafft und zweckvoll leitet.

Zweites Kapitel.

Die Zielstrebigkeit der unbewußten Naturwesen.

Die niedrigste Art der Naturwesen ist die der unbewußten, der unorganischen wie der organischen. Aber trotz des mangelnden Bewußtseins wohnt doch allen ein zielvolles Streben inne. Jedes Ding bewegt sich auf ein bestimmtes Ziel hin. Dieses unbewußte Verfolgen eines bestimmten Zieles nennt Thomas das „natürliche Streben", „appetitus naturalis".

Diese Bezeichnung ist doppelsinnig. Sie kann allgemein die jedem Dinge von Natur innewohnende Neigung zu dem, was es vervollkommnet, d. h. in der Sprache der Scholastik: zu dem natürlichen Gute, bedeuten. In diesem weitesten Sinne ist sowohl der menschliche Wille, als das sinnliche Streben des Tieres, als auch die naturgemäße Neigung des Steines nach seinem Orte ein natürliches Streben [1].

Im engeren, gebräuchlicheren Sinne bedeutet der „appetitus naturalis" das Streben, wie es der bestimmten Natur, der spezifischen Veranlagung des strebenden Subjektes entspricht. So ist das natürliche Streben des Menschen der Wille, das des Tieres die Sinnlichkeit [2].

In diesem Abschnitt wird das „natürliche Streben" stets im weitesten Sinne genommen. Es ist darunter die Wirksamkeit der Natur im eigentlichen Sinne verstanden.

Thomas von Aquin schließt sich in seiner Naturauffassung an Aristoteles an. Mit diesem vertritt er den Hylomorphismus, nach dem jedes Ding sich zusammensetzt aus Materie und Form. Die Formen sind wirksame Prinzipien in den Dingen selbst, sie bilden deren innerstes Wesen, ihre eigentümliche Konstitution. Sie sind nicht transzendente Ideen, sondern immanente

[1] *S. theol.* I q. 60 a. 1; In *Sent.* III d. 27 q. 1 a. 2.

[2] Vgl. z. B. *S. theol.* I q. 59 a. 1; I—II q. 8 a. 1; q. 17 a. 8 u. ö.

Seinsprinzipien, wie Thomas in ausgesprochenem Gegensatz zu Platon[1] nicht müde wird zu betonen. Die Materie als das potentielle Prinzip erstrebt gleichsam die Form, denn diese ist ihr Ziel und ihr Gut[2]. Zwar ist dieses „Streben" der Materie nicht sowohl ein aktiv tätiges, als vielmehr ein passives, aber immerhin ein natürliches Streben, d. h. die Geneigtheit, sich formieren zu lassen[3].

Dieses sogenannte Streben ist nicht ein wirkliches, aktives Sichbetätigen, sondern nur ein Ausdruck für die Anlage der Materie auf die entsprechende Form[4], wie es Averroës im Kommentar zur aristotelischen Physik bezeichnet[5]. Eine Potenz schließt ja an sich jedes Wirken aus. Die Neigung der Potenz zu ihrer Verwirklichung ist nun aber um so stärker, je weniger weit sie von der Aktualisierung entfernt ist[6].

Aus einem teleologischen Prinzip erklärt somit die aristotelisch-thomistische Naturphilosophie Werden und Sein. Die Form ist das Ziel und die Vollendung, die Entelechie des werdenden Dinges[7], sie leitet den ganzen Vorgang des Werdens auf sein Ziel hin, in ihr liegt der Grund für die Entstehung eines in sich ge-

[1] z. B. *S. theol.* I q. 65 a. 4; *Komm. zur Met.* VII lect. 6. Man vgl. V. Lipperheide, *Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre.* München 1890.

[2] Materia est propter formam. *S. theol.* I q. 65 a. 2. — Forma non est propter materiam, sed potius materia propter formam; forma potest rationem accipere, quare materia sit talis, et non e converso. *S. theol.* I q. 76 a. 5. — Non enim forma est propter materiam, sed materia propter formam. *De malo* q. 5 a. 5.

[3] Materia coadiuvat ad generationem non agendo, sed inquantum est habilis ad recipiendum talem actionem, quae etiam habilitas appetitus materiae dicitur et inchoatio formae. In *Sent.* II d. 18 q. 1 a. 2.

[4] *De pot.* q. 4 a. 1 ad secundum eorum, quae obiciuntur secundum opinionem Augustini.

[5] Zu Aristoteles *Phys.* I, 9, p. 192 a 16—25, daß die Materie die Form begehre, bemerkt Averroës: Intelligit hic per appetitum illud, quod materia habet de motu ad recipiendum formam; appetitus enim alius est naturalis sine sensu, ut in plantis ad nutrimentum, et alius est cum sensu, ut appetitus animalis ad nutrimentum. In materia igitur est appetitus naturalis ad recipiendum omnes formas. *Kommentar* I c. 81. Vgl. Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster 1890, S. 263.

[6] *De ver.* q. 22 a. 1 ad 3.

[7] *πᾶν γὰρ μεταβάλλει τι καὶ ὑπό τινος καὶ εἴς τι· ὑφ' οὗ μέν, τοῦ πρώτου κινοῦντος· ὃ δέ, ἡ ὕλη· εἰς ὃ δέ, τὸ εἶδος.* Arist. *Met.* XII, 3, p. 1069 b 36—1070 a 2. Vgl. Thom. *Komm. zur Met.* VII lect. 2.

schlossenen, selbständigen Dinges. Die Teleologie ist also eine immanente: Der Zweck der Dinge liegt zunächst in ihnen selbst, und erst in zweiter Linie dienen sie anderen Zwecken. Aber selbst dann, wenn äußere Ziele erstrebt werden, geschieht es zu einem immanenten Zwecke, zur Selbstvervollkommnung; denn nur das kann Gegenstand des Strebens werden, was dem Strebenden konvenient ist [1]. Dieser fruchtbare Gedanke des Stagiriten ist in die Philosophie des Thomas übergegangen, ohne indes so sehr und so gründlich durch die Empirie belegt zu sein wie bei jenem. Das Empirische liegt ja ganz außer der Interessensphäre des Aquinaten. Ihm ist es darum zu tun, ein System fester Begriffe aufzustellen, in welches das Empirische sich eingliedern läßt. Wollte man von ihm eine empirische Induktion, ein experimentelles Forschen erwarten, so würde man seinen Zweck nicht verstehen [2].

Zu der Wesenskonstitution der Dinge als der ersten, ursprünglichen Vollkommenheit gesellt sich die Tätigkeit als zweite Vollkommenheit [3]. In der Betätigung ist jedem Ding ein Ziel gegegeben, sei es nun, daß diese Tätigkeit selbst das Ziel ist oder nur als Mittel zum Ziele dient [4].

Alle Tätigkeit, mithin auch alles Streben beruht auf der Form als auf seinem Prinzip. Auch die Eigenart der Tätigkeit, die Art des Strebens, ist durch die Form bedingt [5]. Der Mensch verfolgt seine Ziele in anderer Weise als das Tier, die bewußten Wesen anders als die bewußtlosen. Darauf beruht die dreifache

---

[1] Über die Form als Zweck bei Aristoteles vgl. Baeumker *a. a. O.* S. 267 ff. Außerdem G. v. Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles*, Bonn 1871, S. 25 f.; 133 ff. Hans Meyer, *Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles*, Bonn 1909, S. 94–103.

[2] Vgl. Franz Strunz, *Geschichte der Naturwissenschaften im Mittelalter*, Stuttgart 1910, S. 82. [3] *S. theol.* I q. 73 a. 1.

[4] *S. theol.* I–II q. 49 a. 3; q. 56 a. 1; *S. c. gent.* III c. 64, 10; *De ver.* q. 19 a. 1; In *Sent.* IV d. 49 q. 1 a. 1 q. 1.

[5] Forma est operationis principium. *S. theol.* I q. 76 a. 8. — Principalis quidem (causa agens) operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. *l. c.* III q. 62 a. 1. — Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio. *l. c.* I q. 80 a. 1. Inclinatio cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. *l. c.* q. 87 a. 4. — *S. c. gent.* IV c. 19, 2 u. 3; In *Sent.* IV d. 33 q. 1 a. 1; *De malo* q. 3 a. 3; *De ver.* q. 22 a. 1.

Einteilung des Strebevermögens in das natürliche, sinnliche und vernünftige Streben oder den freien Willen [1]. Es ist ein bekannter Grundsatz der Scholastik, daß sich die Tätigkeit nach dem Sein richte [2]. Dieser Satz erklärt sich aus der Bedeutung der Form. Wie im Menschen als Prinzip der Betätigung die Seele fungiert, so findet sich analog in jedem Naturwesen eine substantielle Form als Tätigkeits- oder Bewegungsprinzip. Sie bewegt den Körper und gibt ihm eine Neigung in der Richtung auf ganz bestimmte, seiner Natur entsprechende Ziele hin. Dem Stein gibt sie die Bewegung nach unten, das Feuer läßt sie nach oben steigen, im Organismus leitet sie die Blutzirkulation [3]. Anschaulich wird diese Wirkungsweise der Form durch den Gegensatz von natürlicher und unnatürlicher oder aufgezwungener Bewegung, einen Gegensatz, auf den Aristoteles hinweist [4]. Die beschreibenden Gleichnisse vom Pfeil, dem die Bewegung aufgezwungen wird, im Gegensatz zu der zwar auch mitgeteilten, aber auf Grund eines inneren Prinzips sich fortsetzenden und daher natürlichen Bewegung des Steines nach unten [5], erklären den Sachverhalt natürlich nicht, wie denn auch die ganze Theorie des natürlichen Strebens nichts ist als eine Analogie mit dem menschlichen Willensleben, über deren Berechtigung sich weder Aristoteles noch Thomas Rechenschaft gegeben haben. Die erkenntnistheoretische Reflexion über den Ursprung des Begriffes der Kraft, der im eigenen Willensleben seine Quelle hat, war eben noch nicht eingetreten.

Die Ziele der Naturwirksamkeit können im einzelnen verschieden sein. Das Hauptziel eines jeden natürlichen Strebens ist die Selbsterhaltung. Dieses geht aus dem Gesagten zur Genüge hervor, denn die immanente Wesensform ist das Ziel des Dinges und somit ist jedes Wesen, vom Standpunkt des Naturstrebens aus betrachtet, sich zunächst Selbstzweck. Daher die bereits erwähnte Erscheinung, daß alles das Gute er-

[1] Vgl. außer den beiden letzten Anmerkungen *S. theol.* I—II q. 26 a. 1; In *Sent.* II d. 38 q. 1 a. 3; In *Sent.* IV d. 49 q. 3 a. 1 q. 1.

[2] Modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. *S. theol.* I q. 89 a. 1 u. ö.

[3] Vgl. *S. theol.* I q. 87 a. 4; *De ver.* q. 25 a. 1; *De anima* q. unica a. 9 ad 6.

[4] *Eth. N.* II, 1, p. 1103 a 20—23; *Anal. post.* II, 11, p. 95 a 1 ff. u. ö.

[5] *S. theol.* I—II q. 1 a. 2; q. 6 a. 4 u. 5; *De ver.* q. 22 a. 1.

strebt, das Übel aber flieht und seiner Zerstörung energischen Widerstand entgegensetzt [1].

Mit der Selbsterhaltung verbindet sich die Selbstförderung. Denn jedes Streben ist auf ein Gut gerichtet. Im ganzen Bereiche der Natur macht sich dieses stete Streben nach Vervollkommnung geltend. Nicht bloß der Mensch strebt nach Ausgestaltung des eigenen Wesens, sondern jedes Ding [2].

Die Ziele der einzelnen Arten der Dinge sind verschieden. In mannigfacher Weise äußert sich das natürliche Streben. Das Auge z. B. strebt naturgemäß nach der Ausbildung der Sehkraft, der Verstand verlangt stets nach Wissen [3]. Das erreichte Ziel wird mit derselben Intensität, mit der es erstrebt wurde, festgehalten: Der Stein verbleibt an seinem natürlichen Orte [4].

Die von Thomas übernommene aristotelische Naturauffassung zeigt an diesem Punkte wieder eine immanente Teleologie. Gewiß hat auch im Systeme Platons der Zweckgedanke eine hohe Bedeutung. Weil aber nach platonischer Anschauung die Dinge nur Nachahmungen transzendenter Ideen sind, die mit ihnen in keinem direkt wirksamen Kausalnexus stehen, so ist ihnen in der realistischen Auffassung des Stagiriten ein viel weiterer Spielraum für eine zweckvolle Selbsttätigkeit und Selbstförderung gelassen. Denn die Formen sind zugleich wirkende Ursachen, nicht bloße Zweckursachen der Dinge. Allerdings gibt Thomas Platons Ideenlehre nicht, wie Aristoteles, im Prinzip preis, er versäumt aber nicht, Platon durch Aristoteles zu ergänzen.

Neben der Erstrebung der eigenen Vollkommenheit suchen die Individuen höherer Ordnung in der Erzeugung noch eine

[1] Vgl. oben S. 28. — Ipsum esse maxime habet rationem appetibilis, unde videmus, quod unumquodque appetit conservare suum esse et refugit destructiva sui esse et eis pro posse resistit. *De malo* q. 1 a. 1. — Thomas spricht gelegentlich von einer naturhaften „Liebe" auch der unbeseelten Dinge zu dem, was ihnen konvenient ist. Dieser naturgemäßen Zuneigung entspricht eine ebenso natürliche Abneigung gegen alles, was das eigene Sein schädigen kann. Vgl. *S. theol.* I—II q. 26 a. 1; q. 29 a. 1.

[2] Naturale enim est non solum homini, sed etiam unicuique rei, ut perfectionem in bono concupito desideret, quae in quadam excellentia consistit. *De malo* q. 8 a. 2.

[3] *De malo l. c.; S. theol.* I q. 19 a. 1; q. 78 a. 1 ad 3; q. 80 a. 1 ad 3.

[4] *De ver.* q. 21 a. 2.

Mitteilung derselben an andere Individuen[1]. Die in der Zeugung wirkende Kraft ist stets auf das Ständige und Bleibende gerichtet; was nur für eine kurze Zeit bestehen soll, ist nicht der Hauptzweck des Naturstrebens, es ist höchstens einem anderen Zwecke untergeordnet. Dieses Bleibende und im Wechsel des Werdens und Vergehens immer gleichmäßig Wiederkehrende ist die Art. Ihre Erhaltung ist also eines der Hauptziele der Natur[2]. Der Gedanke, daß die Natur durch die Erhaltung der Art der Unsterblichkeit teilhaftig werde, begegnet uns schon bei Platon[3] und Aristoteles[4].

Auch die Erhaltung der Art ist auf die immanente Form zurückzuführen. Es ist das bekannte aristotelische Gesetz der Synonymie, welches hier seine Wirksamkeit entfaltet. Das Erzeugte hat dieselbe Form wie das Erzeugende, in diesem ist die Form vorhanden, welche jenem mitgeteilt werden soll: Der Mensch erzeugt nur einen Menschen[5].

Die Konstanz der Art bleibt gewahrt, weil die Form, der treibende Faktor, nichts anderes ist als der Artbegriff, der am Anfang des Zeugungsprozesses steht und als Ziel desselben realisiert wird. Mißgeburten und andere Unregelmäßigkeiten sind Ausnahmen und bloße Zufälligkeiten; sie erklären sich entweder aus dem Defekt einer Wirkursache, oder, bei der sog. generatio aequivoca, in der aus dem Schmutze durch Einwirkung der Sonne lebende Wesen entstehen, aus dem ungleichen Verhältnis zwischen der wirkenden Ursache und dem Substrat ihrer Wirksamkeit[6]. Diese Art des Entstehens ist jedoch nicht purer Zu-

[1] *S. theol.* I q. 19 a. 2. [2] *S. theol.* I q. 98 a. 1.

[3] *Symposion* 207 D; vgl. Baeumker, *Das Problem der Materie*, S. 287, 1.

[4] *Φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα, ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῷον μὲν ζῷον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, κἀκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν. τὸ δ' οὗ ἕνεκα, διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ. ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδύνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῷ διαμένειν, ᾗ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἧττον· καὶ διαμένει οὐκ αὐτό, ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ' ἕν, εἴδει δ' ἕν.* *De an.* II, 4, p. 415 a 26 ff.; vgl. *De gen. an.* II, 1 p. 731 b 31 ff.

[5] Arist. *Met.* XII, 3, p. 1070 a 5: *ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία.* — *De gen. an.* I, 16, p. 721 a 3; II, 1, p. 735 a 20 f.

[6] *Komm. zur Met.* XII lect. 2.

fall, sondern eine beabsichtigte Wirkung der Himmelskörper, sie erscheint nur dann zufällig, wenn man sie aus diesem Kausalzusammenhang loslöst [1].

Die von Thomas übernommene aristotelische Theorie der Formen läßt eine Entwickelung der Arten aus einer oder mehreren ursprünglichen Arten ebensowenig zu, wie die platonische Ideenlehre. Die Art ist ewig und unveränderlich. Die Unveränderlichkeit der Form bei Aristoteles, die Einheit der Idee bei Platon garantiert die Unveränderlichkeit. Historisch ist diese Anschauung leicht zu erklären: die sokratische Methode verfolgte als letztes Ziel die Aufstellung fester und unwandelbarer Begriffe gegenüber der schwankenden Bedeutung des Wortes. Der Begriff sollte die feste Form darstellen, durch welche dem Urteil die allgemeine Geltung zugesichert würde. Mag man nun mit Platon den Begriff hypostasieren und ihn als vorbildliche Idee fassen, die von den einzelnen unter ihn fallenden Dingen nachgeahmt wird, oder auch mit Aristoteles als sein Korrelat in den Dingen selbst eine feste Form suchen, immer bleibt seine Bedeutung als artbildender Faktor bestehen, und niemals kann es von diesem Standpunkt aus einen Übergang der einen Art in eine andere geben. Daher ist es ganz konsequent, wenn Thomas alles, was von einer bestimmten Art, sowie sie im Artbegriff ideal dargestellt ist, irgendwie abweicht, zu einer anderen Art rechnet [2].

Darin liegt die Einseitigkeit des aristotelisch-scholastischen Systems. Für die Erklärung der Variationen innerhalb der Arten

[1] *l. c.* VII lect. 6. — Im Anschluß an die astronomischen Anschauungen des Stagiriten läßt Thomas die Zeugungstätigkeit der irdischen Wesen und die in ihr sich zeigende gleichbleibende Zielbestimmung durch die Mitwirkung der Himmelskörper bedingt sein. So erzeugt der Mensch zwar den Menschen, aber der Zeugungsakt untersteht gleichzeitig der allumfassenden Kausalität der Sonne. Vgl. *S. c. gent* III c. 22; vgl. *Komm. zur Met.* VII *l. c.*, wo dem Aristoteles zwischen Averroës und Avicenna inbezug auf die Mitwirkung der Sonne bei der Entstehung des Lebewesens eine Mittelstellung zugeschrieben wird.

[2] Illud, secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans et quasi indivisibile. Quaecunque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecunque autem recedunt ab illo vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem vel perfectiorem vel imperfectiorem. *S. theol.* I–II q. 52 a. 1.

selbst und noch mehr für die Übergänge von einer Art in die andere bleibt es unfruchtbar.

Der Grundgedanke dieses Systems aber, die feste, wenn auch nicht explicite so genannte Überzeugung von der Wirksamkeit bestimmter unveränderlicher Gesetze in der Natur, behält für jede Naturphilosophie, die den Zweckgedanken nicht aus ihrem Bereich verbannen will, seine bleibende Bedeutung. Denn wenn in der gesamten unvernünftigen Natur trotz mangelnder Erkenntnis dennoch eine außerordentlich zielvolle Betätigung sich allenthalben konstatieren läßt, so ist gerade wegen dieses Mangels erfordert, daß die natürliche Wirksamkeit der einzelnen Naturwesen zu bestimmten Zielen determiniert sei. Diese Ziele müssen stets dieselben sein, sodaß von einem Prinzip immer nur dasselbe Ziel erstrebt und erreicht werden kann. Eine Kausalität aus Freiheit, mit freier Bestimmung des Zieles ist nicht nur undenkbar, wo keine eigene Erkenntnisfähigkeit gegeben ist, sie würde letzhin die Naturteleologie unmöglich und undurchsichtig machen [1].

Das beste Beispiel dieser eindeutigen Bestimmung bietet augenscheinlich der Zeugungsvorgang. Von ganz bestimmten Prinzipien aus vollzieht er sich in einer festen Ordnung. Alle Einzelvorgänge des Gesamtprozesses weisen auf ein gemeinsames Ziel. Auch im Pflanzenleben wirkt die Natur, d. h. das innere konstruktive Prinzip, auf ein bestimmtes Ziel hin, wenn auch weniger ausgeprägt als im Tierleben. Hier könnte sich demnach am ehesten eine Unzweckmäßigkeit erwarten lassen, aber gerade hier tritt sie am wenigsten zutage — ein Beweis, daß sog. Dysteleologien, die im Tierleben hier und da aufstoßen, nicht daraus erklärt werden müssen, daß überhaupt kein Zweck im Naturgeschehen waltet; im Gegenteil zeigen gerade diese Ausnahmen, eine wie strenge Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit im übrigen in der Natur herrscht. Nicht Mangel an Zweck, sondern ein Defekt in der Wirkursache ist der Grund für solche vereinzelten Erscheinungen, denn einen Zweck verfolgt jede Wirkursache, und muß ihn verfolgen, um überhaupt wirken zu

[1] Arist. *Phys.* II, 8, p. 199 b 15—18; Thomas *Komm. zur Phys.* II lect. 14; *De ver.* q. 23 a. 1.

können [1]. So garantiert die Teleologie die Notwendigkeit im Naturgeschehen und schließt jede Willkür aus.

Weit entfernt also, daß der Zweck den Kausalzusammenhang im Naturgeschehen aufhebt, ermöglicht er ihn vielmehr erst. Der Zweck ist es, der in den mechanischen Ursachen wirkt, der sie in bestimmter Richtung leitet. Ein Mechanismus ohne Teleologie, so kann man wohl die aristotelisch-thomistische Lehre mit modernen Worten umschreiben, ist unmöglich, es gäbe ohne Zweck nur blinde Zufälligkeit, nie eine geordnete Naturkausalität. In der Wesensform sieht die alte Naturauffassung dieses zwecksetzende und zielbestimmende Prinzip [2]. Die Materie kann nicht der Grund für die Notwendigkeit sein. Denn nicht darum erhält ein Ding diese oder jene Beschaffenheit, weil die Materie, aus der es zusammengesetzt ist, es so oder so erfordert. Gewiß ist die Materie das notwendig geforderte Korrelat des Werdens, sie ist das „ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον“ [3], das „necessarium ex suppositione“, dasjenige, ohne welches der Form kein Substrat gegeben wäre, auf das sich ihre Kausalität erstrecken könnte. Aber der Grund, warum die Materie geordnet und bestimmt wird, ist einzig der Zweck. Das gilt auf dem Gebiete der Natur ebenso wie auf dem des Kunstschaffens, wie Aristoteles und Thomas ausführen [4], das gilt für das gesamte Wirken der ganzen Natur. Niemals könnte man von ihr ausgesagt haben, sie tue nichts vergebens [5], wenn man nicht über und in allem mechanischen Wirken ein höheres Prinzip, das des Zweckes, erblicken zu dürfen geglaubt hätte. Darüber hilft auch die uralte Annahme des Empedokles nicht hinweg, daß sich die gegenwärtige Ordnung der Weltdinge aus einer allmählich gewordenen und festgehaltenen Konstellation der Urelemente

[1] Vgl. *Phys.* II, 8, p. 199 b 9—13; Thom. *Komm. zur Phys.* II lect. 14. Vgl. T. Pesch, *Die großen Welträtsel*, Freiburg i. Br. [2] 1892, Bd. I, 3. Kap. Der Verfasser sucht hier den Beweis zu bringen, daß Mechanismus ohne inneres Zweckprinzip undenkbar ist; er führt eine Reihe Zitate aus Thomas auf.

[2] *S. c. gent.* II c. 30 (letzter Abschnitt); *De ver.* q. 23 a. 1.

[3] Vgl. Arist. *Phys.* II, 9, p. 199 b 34; Thom. *Komm. zur Phys.* II lect. 15.

[4] *l. c.*

[5] Vgl. *De caelo* II, 8, p. 290 a 31; 11, p. 291 b 13 f.; *De an.* III, 9, p. 432 b 21 f.; *Pol.* I, 2, p. 1253 a 9; Thom. *Komm. zur Phys.* II lect. 10.

erkläre; denn man muß doch auch darin, daß diese Kombination gerade die war, die eine solche Ordnung herbeiführte, eine große Teleologie erblicken, ganz abgesehen davon, daß der Einwand als Erklärungsprinzip den unberechenbaren Zufall nimmt[1]. Wir konnten bereits oben[2] auf die prinzipielle Bedeutung der Bestimmung des Verhältnisses der causa efficiens und finalis durch Thomas hinweisen. Hier tritt sie uns in ihrer Fruchtbarkeit für die Erklärung des Naturgeschehens klar vor Augen. Causa efficiens und causa finalis, Mechanismus und Teleologie, bedingen sich gegenseitig. Wie der Zweck nicht verwirklicht, das Ziel nicht erreicht werden kann ohne eine wirksame Tätigkeit, so kann andererseits die Tätigkeit, die Bewegung nicht statthaben, wenn sie nicht auf ein bestimmtes Ziel gelenkt ist. Der Zweck ist in der causa efficiens wirksam, der Zweck bedingt und leitet jedes Werden, er dirigiert die wirkende Ursache. Dieses ist der bedeutsame Kern der aristotelisch-thomistischen Teleologie. Mechanischer Kausalnexus und zweckvolles Geschehen sind gut miteinander vereinbar, ja fordern sich gegenseitig[3].

Wie aber ist diese Zweckmäßigkeit im Naturgeschehen zu erklären, da den unbewußten Dingen jede Fähigkeit, das Ziel zu erkennen, abgeht? Ohne Erkenntnis keine Zielstrebigkeit, nur blinder Zufall. Und doch herrscht in der Natur die schönste Ordnung und die größte Harmonie! Diese Schwierigkeit ist nur metaphysisch zu lösen: Wie der Pfeil zum Ziele strebt, ohne selbst das Ziel zu kennen, so strebt auch die bewußtlose Natur ihrem Ziele zu, gelenkt und geleitet von ihrem Schöpfer. —

[1] Arist. *Phys.* II, 8; Thom. *Komm. zur Phys.* II lect. 12.

[2] S. 33.

[3] Wie wichtig dieser Grundgedanke der aristotelischen und scholastischen Zweckleh re heute noch ist, und wie die Vertreter einer teleologischen Naturauffassung gerade von der angegebenen Bestimmung des Verhältnisses von mechanischer Kausalität und zweckvollem Naturverlauf ausgehen, kann hier nicht dargelegt werden. Man vgl. z. B. G. v. Hertling, *Die Grenzen der mechanischen Naturerklärung*, Bonn 1875, S. 31 ff.; A. Lang, *Aphoristische Betrachtungen über das Kausalproblem*, Köln 1909, S. 134 ff.; Herman Schell, *Gott und Geist*, Paderborn 1896, Bd. II, S. 324 ff.; Adolf Trendelenburg *a. a. O.* S. 72 ff. Schön nennt Trendelenburg, entsprechend der hier entwickelten aristotelisch-thomistischen Zweckanschauung, den Zweck einen „Gedanken im Grunde der Dinge, welcher die Kräfte richtet und führt" (S. 76).

Hier klingen Gedanken aus der Philosophie Platons und Augustins an, die jedoch der späteren Behandlung vorbehalten bleiben müssen. Soviel aber ist schon hier ersichtlich, daß von einer pantheistisch gerichteten Allbelebung der Natur nicht die Rede sein kann, so daß dem natürlichen Strebevermögen eine etwaige natürliche Erkenntnis entspräche. Die Prinzipien der aristotelischen Erkenntnislehre würden einer solchen Auffassung direkt widersprechen. Denn die Dinge sind materieller Art und können deshalb gar keine immaterielle Form in sich aufnehmen, die allein die Erkenntnis ermöglicht; denn alle Erkenntnis beruht auf einer Angleichung (assimilatio) des Erkenntnisobjektes an das erkennende Subjekt. Das Strebevermögen dagegen richtet sich nicht, wie die Erkenntnis, notwendig auf ein Immaterielles. Daher kann man ein natürliches Strebevermögen in den Dingen annehmen, ohne daneben eine geistige Erkenntnis in ihnen geltend zu machen. Doch bedarf es in letzter Linie auch hierfür einer Erkenntnis durch den, der die Dinge zu ihrem Ziele hinordnet.

Drittes Kapitel.

Die Zielstrebigkeit in der bewußten unvernünftigen Natur.

Über dem Reiche der unbewußten Naturwesen mit ihrer zwar nicht selbständigen, aber natürlichen Zielstrebigkeit erhebt sich das Reich der bewußten Wesen, der Tiere und Menschen. Im Tierleben tritt die Zielstrebigkeit so klar hervor, daß manche Beobachter den Tieren eine intellektuelle Fähigkeit beilegen zu müssen glaubten. Thomas erklärt sich jedoch mit Aristoteles gegen diese Auffassung. Nicht ein intellektuelles Zwecksetzen offenbart sich im Tierreiche, sondern ein rein natürliches, auf sinnlichen Trieben beruhendes Streben nach Zielen. Den Beweis dafür gibt die von Aristoteles gemachte Beobachtung der steten Gleichheit der von den Tieren verfolgten Ziele. Die Tätigkeit der Tiere bleibt immer dieselbe, während ein intellektuelles Wesen die Abwechselung vorzieht: Die Schwalbe baut ihr Nest, und die

Spinne webt ihr Netz stets in gleicher Weise, der Baumeister aber kann das Haus so oder anders bauen [1].

Wieder ist es ein Analogieschluß aus dem Seelenleben des Menschen, welcher Thomas auch dem Tiere ein Streben nach Zielen zusprechen läßt. Im Menschen findet sich ein dreifaches Streben, das natürliche, das sinnliche und das intellektuelle Streben oder der Wille [2]. Den bewußtlosen Wesen wird nur das natürliche, den Tieren nur das sinnliche zugeschrieben.

Auf Grund eines besonderen Strebevermögens richten sich die Tiere auf ihre Ziele. Im Gegensatz zu dem natürlichen Streben der bewußtlosen Wesen, denen nur ein einziges Ziel gesetzt ist, ist der Bereich der vom Tiere erstrebten Ziele viel ausgedehnter. Denn die Sinneserkenntnis vermittelt eine Mehrheit von Zielen. Die äußeren Sinne nehmen die Formen der Objekte in sich auf und auf diese richtet sich dann ihr Streben [3].

Die sinnliche Wahrnehmung allein genügt jedoch nicht zur Erklärung der Eigenart der Zielstrebigkeit im Tierreiche. Das Streben des Tieres wird vielmehr erst in Bewegung gesetzt durch die sog. „virtus aestimativa", die wir als sinnliches Abschätzungsvermögen oder besser als Instinkt bezeichnen können [4].

[1] Vgl. *S. c. gent.* II c. 66, 2. Das von Thomas hier angedeutete Beispiel von der Schwalbe und der Spinne stammt von Aristoteles (*Phys.* II, 8, p. 199b 26 f.; vgl. Thom. *Komm. zur Phys.* II lect. 13).

[2] Vgl. z. B. *In Sent.* II d. 24 q. 3 a. 1.

[3] *S. theol.* I q. 78 a. 1 ad 3; q. 80 a. 1; *De ver.* q. 22 a. 3 ad 3. — Für eine speziell psychologische Betrachtung ist die Einteilung des sinnlichen Strebevermögens in ein konkupiszibeles und iraszibeles von Bedeutung, von denen das eine sich direkt auf ein Ziel richtet, das andere nur indirekt, indem es die Hindernisse zu entfernen sucht, die sich dem Ziele entgegenstellen. Diese Einteilung übernimmt Thomas von Aristoteles (*τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμικόν De an.* III, 10, p. 433b 4; Thom. *Komm. zu De an.* III lect. 14; *zur Eth.* II lect. 5). Über die psychologische Seite des sinnlichen Strebens findet man Näheres bei Jos. Mausbach, *Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina*, Paderbornae 1888. Daselbst auch eine historische Bemerkung über das konkupiszibele und iraszibele Streben S. 22 f. Vgl. auch E. Neumayr, *Theorie des Strebens nach Thomas von Aquin*, Bozen 1888; hier eine eingehende Behandlung der thomistischen Affektenlehre.

[4] Appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute. *S. theol.* I q. 81 a. 3. — Über die virtus aestimativa vgl. L. Schütz, *Die vis aestimativa s. cogitativa des hl. Thomas von Aquin.* Jahresbericht der Görres-Gesellschaft, Sektion für Philosophie, für das Jahr 1883, Köln 1884, S. 38—62.

Zu dieser Analogie mit unserem eigenen psychischen Erleben zwingt die Beobachtung. Denn wenn der sinnliche Eindruck allein der Grund des Strebens ist, warum wird denn einmal ein Streben ausgelöst, ein andermal nicht? An die sinnliche Vorstellung knüpft sich vielmehr eine überlegende, abschätzende Tätigkeit an, die über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit des dargestellten Objektes für das strebende Subjekt entscheidet. Der Sinneseindruck gibt nur ein rein Tatsächliches, dieses abschätzende Besinnen kommt erst zu dem Eindruck hinzu. Das Schätzungsvermögen, der natürliche Instinkt, ist jedoch kein Urteilen, wie das sinnliche Urteilen des Menschen, welches sich zwischen mehreren Sinnesdaten bewegt, im Gegensatz zu dem Verstandesurteil, welches allgemeine Begriffe zum Gegenstand hat. Der Instinkt ist vielmehr ein mehr gefühlsmäßiges Schätzen [1].

Die Ähnlichkeit zwischen dem tierischen und menschlichen Streben darf aber nicht dazu verleiten, den Unterschied zu übersehen. Es geht zu weit, wenn man dem Tier einen freien Willen zuspricht [2]. Gegen diese Deutung der aristotelischen Lehre vom Strebevermögen verwahrt Thomas seinen Lehrer ausdrücklich [3]. Ebensowenig besitzt das Tier einen denkenden Verstand, wie eingangs bereits bemerkt wurde. Wohl schreibt Aristoteles einigen Tieren eine Art Klugheit zu, weil sie für die Zukunft Sorge treffen [4].

---

[1] Necessarium est animali, ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates sive nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae . . . Necessarium est ergo animali, quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior; et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum praedictarum . . . Ad apprehendum autem intentiones, quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. *S. theol.* I q. 78 a. 4. In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae, quia scilicet appetitus eorum, statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam. *l. c.* I—II q. 17 a. 2 ad 3. Vgl. *l. c.* I q. 83 a. 1; I—II q. 15 a. 2; *In Sent.* II d. 24 q. 2 a. 2; *Komm. zur Met.* I lect. 1. — Mausbach *a. a. O.* S. 17 f.; 20 ff.

[2] *De ver.* q. 24 a. 2. [3] *In Sent.* II d. 25 q. 1 a. 1 ad 6.

[4] *Τῶν θηρίων ἔνια φρόνιμά φασιν εἶναι, ὅσα περὶ τὸν αὐτῶν βίον ἔχοντα φαίνεται δύναμιν προνοητικήν.* Arist. *Eth. N.* VI, 7, p. 1141a 27 f.; *ταῦτα [τὰ ζῷα] φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστίν. Met.* I, 1, p. 980b 21 f.

Diese Klugheit ist nach Thomas aber nichts anderes als der Instinkt, das natürliche Schätzungsvermögen; sie richtet sich nur auf einzelne Ziele, ist nicht die Klugheit, die sich allgemein auf das ganze Handeln erstreckt, also nicht die Klugheit, welche von Aristoteles unter die Tugenden gezählt wird. Durch diesen Instinkt nimmt das Tier auf der einen Seite in gewissem Sinne am vernünftigen Denken teil, weil es Bewußtseinsinhalte hat, die nur durch eine, allerdings nicht logische, sondern instinktive Beurteilung oder Schätzung gewonnen sein können, wie das Bewußtsein der Abneigung und Zuneigung, und andererseits offenbart es auch eine Ähnlichkeit mit dem menschlichen Willen, wenn es Mühe und Kampf nicht scheut, um ein höheres Gut zu erreichen [1].

Aus diesen Grundzügen der aristotelisch-thomistischen Psychologie des tierischen Strebens ergeben sich für die Art der Zielstrebigkeit im Tierreich wichtige Folgen.

Wegen des Mangels einer vernünftigen Einsicht fehlt den Tieren die Erkenntnis des Zieles als solchen. Sie streben zwar nach Zielen, ohne indes sich bewußt zu sein, daß dasjenige, um dessentwillen sie ihr Strebevermögen aktualisieren, ein Ziel ist. Eine vollkommene Erkenntnis würde nicht nur die Beurteilung eines Gegenstandes als Ziel der Tätigkeit voraussetzen, sie würde auch den Begriff des Zieles erfassen und damit zugleich das, was der Erreichung desselben förderlich ist, als Mittel erkennen. Im Tierleben aber zeigt sich ein bloß naturhaftes Streben nach Einzelzielen, deren Vorstellung ein Lustgefühl auslöst, das als Motiv für das Streben gilt; sollte sich der Erreichung des Zieles ein Widerstand entgegensetzen, so bleibt das ursprünglich intendierte Ziel wirksam, lenkt das Strebevermögen jetzt aber nicht mehr direkt auf sich, sondern auf die Beseitigung des Hinder-

[1] In aliis enim animalibus invenitur secundum aestimationem naturalem quaedam participatio prudentiae ad aliquos particulares actus; in homine autem universalis prudentia, quae est ratio omnium agibilium. *S. theol.* I q. 96 a. 1. — Perfecta prudentia est in homine, apud quem est ratio rerum agibilium; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quaedam opera similia operibus prudentiae. *l. c.* I—II q. 3 a. 6. Vgl. *De ver.* q. 15 a. 1; q. 25 a. 2; *Komm. zur Met.* I lect. 1; *zur Eth.* VI lect. 7 (Schluß); *In Sent.* III d. 26 q. 1 a. 2.

nisses [1]. Der Unterschied des sinnlichen Strebens von dem durch die Vernunft geleiteten Willen, der sich auf das Gut im allgemeinen erstreckt, ist also der, daß jenes sich auf die Einzelziele richtet, die von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen im einzelnen Falle vorgestellt sind, während das Objekt des Willens das Gut im allgemeinen ist [2].

Das sinnliche Streben der Tiere steht in der Mitte zwischen dem bloß naturnotwendigen Bewegtwerden der unbewußten Natur zu ihren Zielen und der freien Selbstbewegung der vernünftigen Wesen. Allerdings bewegen sich auch die sinnlichen Lebewesen selbst auf ihr Ziel hin, aber die freie Entschließung fehlt ihnen, weil die Vernunft ihnen abgeht, welche die Voraussetzung einer freien Betätigung ist [3].

Darum ist die Entscheidung ihres Instinktes eindeutig bestimmt. Eine Reflexion über das instinktive Urteil ist unmöglich, denn eine solche ist Sache des Verstandes. Hat der Instinkt sein Urteil abgegeben, dann folgt das Streben zum Ziel bzw. die Abkehr von ihm naturnotwendig. Somit ist die Zielstrebigkeit im Tierreich schließlich nicht mehr als ein Bewegtwerden durch den natürlichen Instinkt und unterscheidet sich von der Zielstrebigkeit der unbewußten Natur letzthin nicht durch die Art der Zielstrebigkeit, sondern nur durch die Fähigkeit, das Ziel wahrzunehmen; die Art des Strebens ist, was die Notwendigkeit anbelangt, in beiden Reichen dieselbe [4]. Selbstbestimmung ist

---

[1] Vgl. S. 50 Anm. 3.

[2] Appetitus sensualis non est boni simpliciter, sed huius praedicti boni, cum et apprehensio sensus non sit nisi particularis. *S. c. gent.* I c. 44, 1; vgl. *S. theol.* I—II q. 6 a. 2; q. 11 a. 2; q. 19 a. 3; *De ver.* q. 25 a. 1.

[3] Siehe das folgende Kapitel.

[4] Bruta autem habent aliquam similitudinem rationis, in quantum participant quandam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliqualiter ad id, quod est naturae superioris. Quae quidem similitudo est secundum quod habent iudicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc iudicium est iis ex naturali aestimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicii ignorent; propter quod huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia, sicut iudicium rationis, sed ad quaedam determinata. Et similiter est in iis quaedam similitudo liberi arbitrii, in quantum possunt agere vel non agere unum et idem secundum suum iudicium, ut sic sit in iis quasi quaedam conditionata libertas: possunt enim agere, si iudicant esse

nur da, wo nach voraufgehendem Verstandesurteil eine freie Hinordnung auf ein Ziel möglich ist. Diese aber setzt die Erfassung des Zieles als Zieles durch die Vernunft voraus[1]. Der letzte Grund der Zielstrebigkeit im Tierreich ist also, wie bei der Zielstrebigkeit im Reich der unbewußten Natur, in einer höheren, über den zielstrebenden Wesen stehenden Vernunft zu suchen. Auch hier liegt die letzte Erklärung im Metaphysischen, in der Wirksamkeit Gottes[2]. War die Auffassung des Thomas bisher im Anschluß an Aristoteles eine rein empirische, so tritt jetzt der metaphysische Einschlag im Denken des christlichen Philosophen zutage.

Als Arten der von den Naturwesen verfolgten Ziele wurden schon die Erhaltung des eigenen Lebens und die Erhaltung der Art genannt. Sie werden von den Tieren in einer ihrer sinnlichen Natur entsprechenden Weise verwirklicht. Dem Lustgefühl verdankt das Tier die Erhaltung seines Lebens und seiner Art. Denn dieses erweckt in ihm den Nahrungs- und Geschlechtstrieb. Nicht ästhetische Genüsse sind es, welche das Tier bei der Wahrnehmung bestimmter Objekte empfindet; mit diesen Vorstellungen assoziiert sich vielmehr die Vorstellung der Nahrung oder der geschlechtlichen Befriedigung[3].

agendum, vel non agere, si non iudicant. Sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur. *De ver.* q. 24 a. 2; vgl. *S. theol.* I—II q. 12 a. 5.

[1] *S. theol.* I—II q. 1 a. 2.

[2] Obiectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his, quae carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale; sed est in iis appetitus naturalis vel sensitivus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est, quod particulares causae moventur a causa universali; sicut cum rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia officia civitatis. Et ideo necesse est, quod omnia, quae carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quae se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina. *S. theol.* I—II q. 1 a. 2 ad 3. Vgl. *l. c.* q. 40 a. 3 ad 1; q. 46 a. 4 ad 2.

[3] Cum delectationes operationes perficiant, ut patet per philosophum (*τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος. Eth. N.* X, 5, p. 1174 b 31 f.), ordinatur operatio cuiuslibet rei sicut in finem, in quo sua delectatio figitur. Delectationes autem brutorum animalium omnes referuntur ad conservantiam corporis. Non enim delectantur in sonis, odoribus et aspectibus, nisi secundum quod sunt indicativa ciborum vel venereorum,

Viertes Kapitel.

Die Zielstrebigkeit der vernünftigen Wesen.

Zwischen Tier und Mensch bestehen, wie das vorige Kapitel zeigte, zweifellos manche Ähnlichkeiten. Wie das Tier, so vereinigt auch der Mensch das natürliche und animalische Strebevermögen in sich. Dazu aber besitzt er ein höheres, seiner Vernünftigkeit entsprechendes Streben, den freien Willen. Diese verschiedenen Prinzipien der Zielstrebigkeit verlangen eine besondere Behandlung.

§ 1. Das natürliche und sinnliche Streben des Menschen.

Der Mensch ist ein sinnlich-geistiges Lebewesen, ist also einerseits mit den bloß sinnlichen Wesen, den Tieren, verbunden, überragt sie andererseits aber um vieles durch das geistige Prinzip. Als sinnlichem Wesen sind ihm die gleichen Ziele gesteckt wie dem Tier, in ihm lebt, wie im Tier, derselbe natürliche Trieb nach dem, was ihn vervollkommnet, dieselbe Abneigung gegen alles, was dieser Vervollkommnung zuwider ist. Wie die übrigen lebenden Wesen strebt auch er zwei Ziele an: die Selbsterhaltung und Selbstförderung und die Erhaltung der Art[1]. Der Selbsterhaltungstrieb ist so groß, daß der Mensch trotz vieler Beschwerden dennoch auf das Leben nicht verzichten will[2]. Eines näheren Beweises für das Vorhandensein der natürlichen Triebe bedarf es nicht. Wie sehr Thomas sie anerkennt, beweist seine Ethik, welche die Frage nach dem Verhältnis dieser Triebe zur sittlichen Bestimmung des Menschen eingehend behandelt.

circa quae est omnis eorum delectatio. Tota igitur operatio eorum versatur ad conservationem esse corporei sicut in finem. *S. c. gent.* II c. 82, 5. Vgl. *S. theol.* I—II q. 31 a. 1 (Arist. *Rhet.* I, 11, p. 1369b 33); q. 31 a. 6 (Arist. *Eth. N.* III, 13, p. 1118a 18—22); *In Sent.* IV d. 49 q. 3 a. 1 q. 1. Vgl. auch S. 51 Anm. 1.

[1] *S. theol.* I—II q. 94 a. 2.

[2] Ipsum vivere secundum se consideratum absque aliis, quae faciunt ad bene vivendum, est quoddam bonum et diligibile, nisi forte homo in vita sua patiatur aliqua valde gravia et crudelia. Et hoc patet ex hoc, quod homines, etiamsi multa mala sustineant, tamen perseverant in affectu vivendi quadam naturali dulcedine illecti ad desiderium vitae, ac si ipsa habeat in se quoddam solatium et dulcedinem naturalem. *Komm. zur Pol.* III lect. 5.

Wenn auch die Ziele, welche das sinnliche Streben verfolgt, den Menschen vor dem Tiere nicht auszeichnen, so ist doch die Art und Weise, wie der Mensch innerhalb der Sphäre seiner animalisch-sinnlichen Natur seine Zielstrebigkeit betätigt, sehr verschieden von derjenigen, die sich im Tierreich geltend macht.

Es ist wieder die aristotelische Psychologie, die Thomas seinen Bestimmungen über diesen Punkt zugrunde legt.

Wie im Tierreich der sinnliche Instinkt die Grundlage des Strebens bildet, so läßt sich beim Menschen eine Art denkender Urteilskraft konstatieren. Da der Verstand nach der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre aus dem objektiv Gegebenen die allgemeine Wesensform, die er im Begriffe erfaßt, abstrahiert, so ist sein eigentliches Objekt das Allgemeine im Gegensatz zur sinnlichen Erkenntnis, die sich auf das Einzelne richtet. Die sinnliche Erkenntnis erschöpft sich aber nicht in dem rein passiven Aufnehmen der sinnlichen Formen des Gegebenen. Wie im Tiere der natürliche Instinkt eine aktiv-überlegende Tätigkeit ausübt, so im Menschen die denkende Urteilskraft, die „vis cogitativa". Diese Bezeichnung verrät bereits den Unterschied zwischen menschlicher und tierischer Sinneserkenntnis. Die äußere Sinneswahrnehmung ist zwar bei beiden dieselbe, aber die innere ist eine verschiedene. Der Mensch reagiert nicht bloß gefühlsmäßig auf einen Empfindungsinhalt, sondern nimmt eine vergleichende Zusammenstellung der Sinnesdata vor. Es ist also eine Art Urteil, welche sich hier geltend macht. Thomas bezeichnet diesen Prozeß des Vergleichens als Tätigkeit der denkenden Urteilskraft und nennt dieses Vermögen im Gegensatz zum Verstand, der „ratio universalis", die „partikuläre" Vernunft, „ratio particularis", weil sie sich nicht auf das Allgemeine, sondern auf das Besondere, das Einzelne, erstreckt. Sie ist kein geistiges Erkenntnisvermögen wie die allgemeine Vernunft, sondern gehört mit Gemeinsinn, Phantasie und sinnlichem Gedächtnis zu den sog. inneren Sinnen. Physiologisch ist ihre Tätigkeit an ein besonderes Organ gebunden [1].

[1] Quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum

Die sinnliche Urteilskraft ist die Voraussetzung für die Tätigkeit des sinnlichen Strebevermögens, wie der tierische Instinkt die bewegende Kraft für das Streben des Tieres ist. Während aber hier das sinnliche Erkennen und Streben für sich allein besteht, ist es im Menschen dem höheren Erkennen und Wollen unterstellt. Nur unter der Voraussetzung einer möglichen Einwirkung des Intellektes auf die sinnliche Urteilskraft einerseits und des Wollens auf das sinnliche Streben andererseits ist die ethische Forderung, die höher bewertete geistige Natur über die niedere sinnliche herrschen zu lassen, erfüllbar[1]. Man erblickt in Thomas hier wieder den Schüler des Aristoteles, der gegenüber der platonischen Anschauung die Einheitlichkeit des menschlichen Wesens betont und sich gegen eine zusammenhanglose Scheidung von Physischem und Psychischem wendet, aber auch schärfer als Aristoteles positiv die Wirkung des geistigen Prinzips auf die Sinnlichkeit betont, da er die Vernunft als eine Betätigung der individuellen Geistseele faßt, entgegen der Anschauung arabischer Philosophen, die auf Grund der unklaren Äußerung des Stagiriten[2] den Geist von der Einzelseele getrennt hatten.

Hatte Thomas mit Aristoteles dem Tiere wegen seiner zweckmäßigen Handlungen, die auf Grund des bloßen Naturinstinktes erfolgen, eine Art Klugheit zugeschrieben, so wird er eine solche auch dem Menschen inbezug auf die von der sinnlichen Urteilskraft inspirierten Handlungen zusprechen müssen. Da nun nach aristotelischer Begriffsbestimmung die Klugheit sich auf die Hinordnung der Mittel zum Ziel, also nur indirekt auf dieses

organum, scil. mediam partem capitis. Est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva est collativa intentionum universalium. *S. theol.* I q. 78 a. 4; *l. c.* ad 5; *De ver.* q. 14 a. 1 ad 9. — Ratio proprie accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis, sed interdum ipsa vis cogitativa, quae est potentia animae sensitivae, ratio dicitur, quia confert inter formas individuales sicut ratio proprie dicta inter formas universales . . . et haec habet organum determinatum, scil. mediam cellulam cerebri; et haec ratio absque dubio alia potentia est ab intellectu. *De ver.* q. 15 a. 1. — Über die vis cogitativa vgl. die S. 50 A. 4 angeführte Arbeit von L. Schütz.

[1] *S. theol.* I q. 83 a. 1; I—II q. 17 a. 7; *De ver.* q. 25 a. 4; *De virtut. in comm.* q. un. a. 4; *De malo* q. 2 a. 3 ad 7; *In Sent.* II d. 24 q. 3 a. 2.

[2] *De an.* III, 5, p. 430a 10—25.

selbst, bezieht [1], die Tiere aber die Mittel als solche nicht erkennen können, so kann sie schon deshalb den Tieren nicht im eigentlichen Sinne zukommen. Anders beim Menschen. Er besitzt die Klugheit im strengen Sinne, weil er die Mittel erkennen kann. Da diese Erkenntnis aber dem Intellekt vorbehalten ist, so wird sie im eigentlichen Sinne dem Menschen nur insofern eigner, als er nach der Vernunft handelt, und nur im uneigentlichen Sinne, im Sinne einer Fertigkeit und Gewandtheit, wird man auch bei ihm von Klugheit sprechen dürfen, wenn man diejenigen Handlungen als „klug" bezeichnet, welche nicht unmittelbar von dem durch die Vernunft geleiteten freien Willen verrichtet werden [2].

Aus der Beschaffenheit des niederen Strebens als eines sinnlichen Vermögens ergibt sich der Charakter der Ziele, auf die es sich richten kann. Da es der Sinneserkenntnis zugeordnet ist, welche nur Einzeldinge zum Gegenstand hat, so kann es auch nur Einzelgüter intendieren, nicht das Gut im allgemeinen, es erstrebt nur dieses Gute, dieses Angenehme, das ein Lustgefühl in ihm wachruft, nicht, wie das höhere Streben, die Güte, den Vorteil, die Lust [3].

Würde der Mensch sich nun bloß von seinem sinnlichen Begehren leiten lassen und nur der natürlichen Neigung des sinnlichen Strebens nachgeben, so würde er sich in nichts vom Tiere unterscheiden. Dadurch aber, daß zwischen der sinnlichen und geistigen Sphäre eine Vermittlung insofern möglich ist, als der Wille auf die Sinnlichkeit einwirken kann, erhebt sich der Mensch weit über den Bereich des bloß Tierischen. Das gerade sind die spezifisch menschlichen Akte, welche vom freien Willen

[1] *Ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.* Arist. *Eth. N.* VI, 13, p. 1144a 8 f. — Prudentiae ... proprium est ..., ordinare alia in finem. *S. theol.* I q. 22 a. 1. Prudentia facit hominem bene se habere in his, quae sunt ad finem eligenda. *S. c. gent.* III c. 35, 4.

[2] Prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et per experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis; non tamen ita, quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali, sed principaliter quidem est in ratione, per quandam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum. *S. theol.* II—II q. 47 a. 3 ad 3.

[3] *De ver.* q. 25 a. 1.

nach voraufgegangener Verstandesüberlegung geleitet sind [1]. Darin besteht auch die ethische Aufgabe und die sittliche Bestimmung des Menschen, Vernunft und Willen über die Sinnlichkeit herrschen zu lassen. Bevor jedoch diese Aufgabe näher charakterisiert werden kann, muß notwendig die Voraussetzung ihrer Erfüllung, die Freiheit, betrachtet werden.

§ 2. Der freie Wille.

Die Art und Weise, wie Thomas an die Lösung des Freiheitsproblems herantritt, ist für seine objektive Denkweise sehr bezeichnend. Nicht vom Subjekte und den psychischen Bedingungen seines Handelns geht Thomas aus, sondern vom Objekte des Willens, vom Ziel des menschlichen Handelns. Diese Methode ist also der heutigen psychologischen Betrachtungsweise durchaus entgegengesetzt, wenn auch, wie sich bald zeigen wird, die Motive des Handelns von Thomas nicht ganz unberücksichtigt gelassen werden.

Als Strebevermögen ist der Wille auf ein Ziel gerichtet. Die notwendige Voraussetzung einer jeden zielstrebigen Betätigung ist aber die Erkenntnis des Zieles. Thomas fordert sie für den Willen ebenso wie für das naturnotwendige, instinktiv-sinnliche Streben [2]. Das erstrebenswerte Objekt ist dasjenige, was ein noch nicht Bewegtes, nämlich das Strebevermögen, in Bewegung setzt, während das Streben selbst ein bewegendes Bewegtes ist [3].

Das Objekt, welches den Willen, der eine vom sinnlichen

---

[1] Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones, sed non proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo. *S. theol.* I—II q. 1 a. 1.

[2] Velle non possumus, quod non intelligimus. *S. c. gent.* III c. 26, 14; *S. theol.* I—II q. 8 a. 1.

[3] Necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso; unde appetibile apprehensum est movens non motum; appetitus autem movens motum. *S. theol.* I q. 80 a. 2. — Dieselbe Auffassung bei Aristoteles. Vgl. Zeller *a. a. O.* II, 2, S. 582.

Strebevermögen spezifisch verschiedene Potenz ist [1], zum Wollen bewegt, ist das Gut im allgemeinen, wie bereits bemerkt wurde. Wenn sich der Wille auf einzelne Güter richtet, so geschieht es nur mit Rücksicht auf ihren allgemeinen Charakter als Gut [2]. Das allgemeine Gut kann nur vom Verstande erfaßt werden. Wie also das sinnliche Streben der Sinneserkenntnis, so korrespondiert das geistige Streben dem intellektuellen Erkennen.

Auf der besonderen Natur dieses Erkennens beruht nun die Freiheit. Weil der Baumeister die abstrakte Form des Hauses ohne jede zufällige und unwesentliche Zutat in seinem Verstande auffaßt, deshalb kann er sich für diese oder jene Bauart frei entschließen. Denn er erkennt das Allgemeine und kann es in dieser oder jener Weise im Einzelfalle verwirklichen oder auch nicht verwirklichen (liberum arbitrium) [3]. Eine solche Freiheit findet sich im sensitiven Streben nicht, denn wenn auch die Form des Dinges nicht so aufgenommen wird, wie sie in Wirklichkeit ist, sondern in geistiger Weise, so kann sie doch nicht ohne alle Beziehung zur Materie in ihrer vollen Allgemeinheit aufgenommen werden, weil das Organ ein materielles ist; deshalb findet sich bei dem niederen Strebevermögen nicht die eigentliche Freiheit, sondern nur ein Analogon zu ihr, insofern es sich selbst auf das durch die Form dargestellte Gut hinwendet; sich frei für oder gegen das Streben zu entscheiden, liegt nicht in seiner Macht, wie auch da von einer freien Entscheidung nicht die Rede sein

[1] Appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum . . . Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum, quia oportet motivum esse proportionatum mobili et activum passivo. Et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est, quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo. *S. theol. l.* c.; vgl. *De ver.* q. 15 a. 3.

[2] Appetitus intellectivus, etsi feratur in res, quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem. *S. theol.* I q. 80 a. 2 ad 2.

[3] Thomas erklärt das Wahlvermögen für identisch mit dem freien Willen (*S. theol.* I q. 83 a. 4) im Gegensatz zu früheren Scholastikern und noch zu seinem Lehrer Albert. Vgl. Jos. Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, Freiburg i. Br. 1882, S. 345; 352; 364.

kann, wo nur eine Vorstellung vorhanden ist, die sich auf einen ganz bestimmten Gegenstand bezieht[1].

Thomas spricht von einer Determination des Willens durch das Ziel. Dieser Terminus besagt in seiner ursprünglichen Bedeutung nichts weiter als eine Umzäunung, Begrenzung, die objektive Bestimmung des an sich auf alles gerichteten Willens durch ein bestimmtes Objekt, das ihm als Ziel dient. Wenn man daher Thomas für einen Deterministen hält[2], so ist dies zum mindesten zweideutig. Denn der Begriff des „Determinismus" hat einen ganz anderen Inhalt als der der „Determination": Der Determinismus bezeichnet die notwendige Bestimmung des Willensaktes durch psychische Kausalität; er führt den Willensakt auf bestimmte reale Bedingungen zurück, aus denen er sich als aus seinen psychischen Voraussetzungen durch kausale Vermittlung notwendig ergibt. Sind die hinreichenden Bedingungen gegeben, so muß sich aus ihnen der Willensakt herleiten lassen. Die Determination des Willens im Sinne des Thomas aber bezeichnet nicht den psychischen Realgrund, die wirksamen Faktoren, aus denen die Handlung fließt, sondern das Bestimmungsobjekt des Willens, das objektive Ziel, auf das sie sich erstreckt, nicht das Motiv des Willensentschlusses, sondern das Objekt der Willenstätigkeit. Die Bezeichnung „Determinismus" trifft mithin den Sinn der Determination nicht.

Diese Beeinflussung des Willens durch das vorgestellte Ziel ist aber nicht derart, daß der Wille vom Verstande irgendwie gezwungen würde, das Ziel zu erstreben. Der Wille ist vielmehr

[1] *De ver.* q. 23 a. 1; vgl. ferner: Ubicunque est intellectus, est liberum arbitrium *S. theol.* I q. 59 a. 3. — Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere, nisi cognoscat finem et habitudinem finis in ea, quae sunt ad finem, quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate sequitur apprehensionem rationis. *De ver.* q. 22 a. 4 (Schluß). — Unserer Behandlung der Willensfreiheit liegt die knappe und präzise Besprechung der Frage in *De malo* q. 6 zugrunde.

[2] So Wilhelm Windelband, wenn er von einem „intellektualistischen Determinismus" bei Thomas spricht. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen [4]1907, S. 276. — Zu der Frage nach dem Determinismus oder Indeterminismus bei Thomas vgl. auch Joh. Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, Heidelberg 1909, S. 149 ff.

frei. Der Verstand stellt das Gut nur als Gut dar[1], die Entscheidung, es zu erstreben oder nicht zu erstreben, liegt ganz und gar beim Willen. Das Ziel zieht den Willen nicht notwendig zum Streben hin, so daß er ihm gegenüber unfrei würde, er entscheidet sich vielmehr selbst für dasselbe und erst nach dieser freien Selbstentscheidung lenkt das Ziel den Willensakt[2].

Jedoch gibt Thomas die Freiheit des Willens nicht unumschränkt zu, er kennt eine notwendige Determination desselben seitens des Zieles.

Zur Klarstellung dieser wichtigen Einschränkung unterscheidet Thomas eine doppelte Freiheit: eine Freiheit der Willenstätigkeit und eine solche inbezug auf das Objekt dieser Tätigkeit[3].

Wie alles Streben, so richtet sich auch der Wille notwendig auf ein Gut. Wenn sich demnach dem Willen etwas als nach jeder Richtung hin gut darstellt, so muß er sich naturnotwendig auf dasselbe richten, falls er überhaupt einen Akt setzt, er kann dann gar nicht das Gegenteil erstreben. In dieser Beziehung erscheint der tätige Wille als natürliches Strebevermögen. Er ist zu einem einzigen Ziele, dem absolut Guten, determiniert und muß notwendig dieses Ziel verfolgen. Die gleiche Notwendigkeit, welche die bewußtlosen Wesen ihrem Ziel zutreibt und das instinktive Streben der Tiere leitet, leitet auch den Willen, sobald er sich auf das an sich Gute richtet. In einem solchen durchaus

[1] Intellectus regit voluntatem non quasi inclinans eam in id, in quod tendit, sed sicut ostendens ei, quo tendere debeat. *De ver.* q. 22 a. 11 ad 5.

[2] Psychologisch bemerkenswert ist die Tatsache, daß nicht bloß der Verstand den Willen, sondern auch umgekehrt der Wille den Verstand, wie auch alle übrigen Seelenkräfte beeinflußt. Der Verstand bewegt den Willen nach Art der Final-, der Wille den Verstand aber nach Art der bewegenden Ursache. Thomas beweist dies aus der Unterordnung der Einzelzwecke unter den Allgemeinzweck. Letzterer ist Gegenstand des Willens; der Wille ist gleichsam der König, der, auf das Allgemeinwohl bedacht, alle anderen Potenzen zur Erreichung ihrer Sonderziele anleitet. Er ist die allumfassende Kausalität, der, wie die Himmelskörper im All die irdischen Kräfte, alle anderen Kräfte im Menschen zur Entfaltung ihrer Tätigkeit antreibt. Nur die vegetativen Verrichtungen unterstehen der Leitung durch den Willen nicht. *S. theol.* I q. 82 a. 4; I—II q. 9 a. 1; q. 17 a. 1. Vgl. Arist. *De an.* III, 10, p. 433 a. 8 ff.

[3] inquantum voluntas potest velle, vel non velle — inquantum potest hoc vel illud et eius oppositum velle. *De malo* q. 6; *S. theol.* I—II q. 10 a. 2.

vollkommenen Gut erblickt Thomas mit Aristoteles die Glückseligkeit. Sie ist ein Gut, dem nichts abgeht, und das notwendig das Ziel des Willens bilden muß. Sie bildet zugleich das Ziel des Menschen, wie Aristoteles lehrt [1]. Die inhaltliche Bestimmung der Glückseligkeit gehört in die Ethik.

Ein „intellektualistischer Determinismus" ist hier allerdings gegeben, wenn man unter Determinismus nur die uns heute fremd anmutende notwendige Bewegung des Willens durch den absolut guten Zweck verstehen will, aber ein eigentlicher Determinismus in diesem Sinne ist faktisch doch nicht vorhanden. Denn obwohl wir von dem Streben nach Glück nicht lassen können, sind wir andererseits infolge der Beschränktheit unserer Verstandserkenntnis im bestimmten Einzelfalle nicht imstande, etwas als absolut gut zu erkennen. Sobald aber etwas in irgend einer Beziehung als nicht erstrebenswert beurteilt werden kann, ist die Möglichkeit, das Streben auszusetzen, gewährleistet. Kein bestimmtes Ziel wirkt mithin in praxi notwendig auf den Willen ein, nur das allgemeine Streben nach vollkommener Glückseligkeit, dem letzten Ziele, ist eine Notwendigkeit [2].

Hinsichtlich der Mittel zu diesem letzten Ziele aber besteht volle Wahlfreiheit. Denn sie sind nach Zahl und Art mannigfaltig, und nur diejenigen muß der Wille notwendig wollen, ohne die er die Glückseligkeit nicht erlangen kann, vorausgesetzt, daß ihre Notwendigkeit zur Erreichung des letzten Zieles bekannt ist [3].

Es ist bekannt, wie dem Thomas gerade in der Willenslehre ein Kritiker entsteht, der scharfsinnige Franziskaner Johannes Duns Scotus († zu Köln 1308). Man hat seine kritische Stellungnahme zur thomistischen Willenslehre lange un-

[1] Arist. *Eth. N.* I. — Thom. *S. theol.* I q. 82 a. 1; I—II q. 10 a. 1 und 2; *De ver.* q. 22 a. 5 und 6; *De malo* q. 6.

[2] Principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus . . . et universaliter omnia illa, quae conveniunt volenti secundum suam naturam. *S. theol.* I—II q. 10 a. 1; vgl. *l. c.* ad 1; I q. 83 a. 1 ad 5; *De malo* q. 6.

[3] *De ver.* q. 22 a. 6; *S. theol.* I q. 82 a. 2.

richtig beurteilt, und erst die eingehenden, gründlichen Untersuchungen eines seiner Ordensgenossen haben in neuester Zeit Klarheit in diese Frage gebracht[1]. Aber trotz der scharfen Betonung seitens des Scotus, daß der Wille nicht notwendig nach der Glückseligkeit zu streben brauche, und der Hervorkehrung des Widerspruches, der nach seiner Auffassung darin liege, daß der Wille, der nach thomistischer Lehre notwendig zum letzten Ziele strebe, die Mittel zu diesem Ziele dennoch frei wählen könne, stimmt er schließlich doch mit Thomas in dem Resultate überein, daß der Wille, falls er einen Akt setze, also ein Wollen sei, dennoch nur das letzte Ziel anstreben könne. Notwendigkeit des Wollens liegt vor auf seiten der Determination des Willens durch die Glückseligkeit, Freiheit auf seiten des Willensaktes, denn „es wird vom Willen kein Wollen notwendig gesetzt". Und auch das Charakteristikum an der Freiheitslehre des Thomas, die Bewegung des Willens durch das vorgestellte Objekt als durch eine causa finalis, wird von Scotus vertreten[2]. Inhaltlich stimmt Scotus mit Thomas überein, „das Resultat ist das gleiche; es weicht nur in formeller Hinsicht von ihm ab, d. h. in bezug auf Art der Darlegung, Entwicklung und Begründung"[3].

Die Freiheit in bezug auf die Ausübung des Willensaktes steht für Thomas durchaus fest. Die Ausübung desselben ist dem Subjekt anheimgestellt. Man braucht ja nicht notwendig immer an das Ziel zu denken[4]. —

Trat uns bisher in der Reflexion des Thomas über die Freiheit als Grundgedanke die Bewegung des Willens durch die causa finalis entgegen, so müssen wir jetzt den Freiheitsbegriff als Selbstbestimmung selbst ins Auge fassen. Wie kann der Wille

[1] Parthenius Minges, *Ist Duns Scotus Indeterminist?* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von Cl. Baeumker und G. von Hertling, V, 4, Münster 1905). Vgl. auch Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters*, S. 363—367. Verweyen *a. a. O.* S. 180 ff.

[2] Minges *a. a. O.* S. 45 ff.; 110 ff.

[3] Minges *a. a. O.* S. 114.

[4] [Homo ex necessitate appetit beatitudinem] non ex necessitate actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt. *De malo* q. 6; *S. theol.* I—II q. 10 a. 2.

sich selbst aktuieren? Von der Entscheidung dieser Frage hängt es ab, ob der Mensch sich in seiner zielstrebigen Betätigung anders verhält als die unvernünftigen Wesen oder nicht. Wir werden sehen, daß Thomas auch diese Frage nicht rein psychologisch löst, daß er vielmehr die Dinge aus der psychologischen Sphäre in den Bereich der Metaphysik rückt.

Freiheit ist Selbstbestimmung. Der Wille hat also, was die Ausübung seiner Tätigkeit angeht, die Macht, von selbst, aus sich heraus eine Handlung zu vollbringen, er kann eine Kausalreihe beginnen. In dieser Begriffsbestimmung der Freiheit könnte man vielleicht einen Widerspruch mit dem Kausalgesetz finden; lehnt doch Thomas entschieden, dem Kausalprinzip entsprechend, die Möglichkeit einer causa sui ab. Jedoch bleibt zu beachten, daß bei der freien Willensentscheidung der Wille nicht in derselben Beziehung Potenz und Akt ist. Er ist Akt in Beziehung auf das Ziel, Potenz in Beziehung auf die Mittel; das Ziel will er wirklich, die Mittel noch nicht; erst auf Grund einer vernünftigen Überlegung wendet er sich zu diesen: Der Wille des Kranken ist Akt inbezug auf die Gesundheit, Potenz inbezug auf die Mittel zur Erlangung derselben. Wir finden auch hier die Problemstellung der modernen Psychologie nicht berührt. Denn das Motiv und die aus ihm sich herleitende psychische Kausalreihe berührt Thomas nicht: Das Ziel des Kranken ist die Gesundheit, sie determiniert als causa finalis den Willen; jetzt fragt es sich nur noch, ob denn ein freier Willensakt (exercitium actus), wenn er causa sui sein soll, nicht zugleich Akt und Potenz sei, eine Frage, die in der angegebenen Weise verneint wird [1].

[1] Quantum ergo ad exercitium actus primo quidem manifestum est, quod voluntas movetur a se ipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et se ipsam movet. Nec propter hoc sequitur, quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet se ipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in ignotum, quod erat solum in potentia notum: ita per hoc, quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu, sicut per hoc, quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem; ex hoc enim, quod vult sanitatem, incipit consiliari de his, quae conferunt ad sanitatem; et tandem determinato consilio vult accipere potionem. *De malo* q. 6; vgl. *S. theol.* I—II q. 9 a. 3.

Doch erleidet die Begriffsbestimmung des freien Wollens als Selbstursächlichkeit eine bedeutsame Einschränkung. Hier ist der Punkt, an dem die metaphysische Betrachtung einsetzt.

Kann der Wille ganz und gar aus sich selbst heraus causa sui sein? Die eben erwähnte vernünftige Überlegung kann je nach Belieben angestellt und in verschiedenster Richtung verlaufen, der Wille bewegt sich also nicht notwendig selbst; so muß für den Willen, die Überlegung anzustellen, eine Anregung gefordert werden; kommt diese vom Willen selbst, so muß wieder eine Überlegung vorausgegangen sein und dieser ein weiterer Willensakt. Wir kämen so zu einer unendlichen Reihe. In letzter Instanz muß deshalb der Wille doch von etwas Anderem, außer ihm Stehendem bewegt werden. Thomas sucht die Anregung zu jenem Willensakt in einer geistigen Ursache, in Gott. Wie in der Natur die Allursächlichkeit Gottes bei jedem ursächlichen Wirken tätig ist, so auch im menschlichen Willensleben. Aber ebensowenig wie Gott dort die Naturkausalität in ihrem Wirken einschränkt oder gar aufhebt, ebensowenig nimmt er dem Willen seine Freiheit. Denn er bewegt alles entsprechend dem Charakter des zu Bewegenden. Die Bewegung des Willens durch Gott ist nicht so, daß der Wille notwendig nach den einzelnen Zielen streben müßte, sondern so, daß er sich zu den verschiedenen Zielen unbestimmt verhalten kann[1].

Hier setzt nun in späterer Zeit die Kritik ein. Wenn man Thomas unbefangen interpretiert, so wird man für jeden Willens-

[1] Cum (ergo) voluntas se consilio moveat, consilium est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas se ipsam movet. Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est, quod ab alio moveatur ad hoc, quod velit consiliari, et si quidem a se ipsa, necesse est iterum, quod motum voluntatis praecedat consilium et consilium praecedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum praecedere non possit, necesse est ponere, quod, quantum ad primum motum voluntatis, moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat ... Relinquitur igitur ..., quod id, quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scil. Deus. *De malo* q. 6. — Quia igitur voluntas est activum principium determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarium nisi in his, quae naturaliter moventur. *S. theol.* I—II q. 10 a. 4. Vgl. *S. theol.* I q. 83 a. 1 ad 3; I—II q. 9 a. 4 (Ende).

akt eine letzte Bewegung durch Gott verlangen. Später hat man diese in der theologischen Gnadenlehre bedeutsame Bewegung des Willens durch Gott als „praemotio physica" bezeichnet. Noch heute gibt es in der katholischen Theologie vor allem zwei Richtungen, die zu dem von Thomas aufgeworfenen Problem Stellung nehmen: Wie ist es möglich, daß die Willensfreiheit gewahrt bleibe, wenn Gott als letzter Beweger jeden Willensakt hervorruft? Auf die Theorien des Thomismus und Molinismus einzugehen, würde über den Rahmen einer philosophischen Arbeit hinausführen; es genügt, die Lücke gezeigt zu haben, die Thomas in der Begründung der Freiheit gelassen hat[1].

Die Ursache, die Thomas für die Bewegung des Willens fordert, ist geistiger Natur, denn der Wille als geistiges Prinzip kann nicht von etwas Materiellem bewegt werden. Dabei glaubt

[1] Der Vollständigkeit halber sei anhangsweise die Charakterisierung der genannten Lösungsversuche durch Herman Schell angeführt, der bei seiner starken Betonung der Allursächlichkeit Gottes selbst auf dem Boden des Thomismus steht: „Nach thomistischer Lehre liegt die erste Vollursache jeden Aktes, auch der freien Entscheidungen in Gott, dessen Ratschluß bezüglich alles Möglichen und Zukünftigen von Ewigkeit her feststeht, also (an sich und für ihn selbst) erkennbar ist. Dem Molinismus zufolge ist jedoch die erste ausschlaggebende Ursache für den Freiheitsgebrauch in dem freien Willen des Geschöpfes zu suchen, mit Ausschluß Gottes, soweit die Entscheidung als solche in Betracht kommt. Sie erfolgt unter Voraussetzung der Erschaffung, und mittelst der gottverliehenen Kräfte, aber ihre Richtung bestimmt der Wille selbst als erste Ursache." *Katholische Dogmatik*, III, 1, Paderborn 1892, S. 327. — „Der Thomismus führt das Prinzip der Allwirksamkeit Gottes als der Ursache alles Seienden nach allen seinen Bestimmtheiten streng und folgerichtig durch und fordert daher für den tätigen Gebrauch der natürlichen und übernatürlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten die physische Vorausbewegung und Vorausbestimmung Gottes. Er sieht in der Freiheit daher nur eine durchaus abhängige Kraft, d. i. eine Instrumentalursache Gottes, allein ein instrumentum liberum . . . Dem Molinismus zufolge ist es Sache des freien Willens, insofern er sich selbst bestimmt, das Können zum wirklichen Tun fortzuführen, die gratia sufficiens zu einer gratia efficax zu machen. Gott wirkt zwar gleichzeitig mit, indem er das Können gibt und erhält, zum guten Tun ausrüstet und gewandt macht, anspornt und entzündet: durch moralischen concursus praevius und physischen concursus simultaneus. Allein die Richtung des Handelns, der Gebrauch dieses concursus simultaneus hat seinen ersten tiefsten Ursprung in der freien Selbstbestimmung des Geschöpfes, das insofern die erste Ursache seiner freien Akte ist." Schell *a. a. O.* S. 380 ff. Alles Nähere gehört in die Theologie. — Zur Geschichte der thomistisch-molinistischen Diskussion vgl. u. a. Werner, *Der hl. Thomas von Aquino* III, S. 378 ff.

Thomas sich auf Aristoteles stützen zu dürfen, der den Willen dem vernünftigen, übersinnlichen Seelenteil zuordnet [1]. Hiermit wendet er sich polemisch gegen die durch die ganze mittelalterliche Philosophie verbreitete Ansicht, als ob die Gestirnwelt den Willen zur Betätigung anregen könne [2]. Für das lateinische Mittelalter hat diese Anschauung eine Hauptquelle bei dem Platoniker Macrobius (um 400), der im zwölften Kapitel seines Kommentars zum „Traum des Scipio" von Cicero den Fall der Seele vom Himmel durch die einzelnen Sternsphären zur Erde schildert. In den einzelnen Planetensphären bringt die Seele die verschiedenen Bewegungen hervor, die sie auf der Erde zu vollziehen hat [3]. Zu dieser antiken Überlieferung kommt die stärkere arabische. Die dritte der von Bischof Stephan Tempier von Paris 1270 verworfenen dreizehn sog. „averroistischen" Thesen lautet: „Quod omnia, quae in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum caelestium" [4], und die 1277 von demselben Tempier beanstandete Lehre „Quod motus caeli sunt propter animam intellectivam" [5] zeigt, einen wie großen Einfluß die arabische Lehre von der engen Beziehung der Gestirne zum menschlichen Geiste damals ausübte.

Indem Thomas die von dieser neuplatonisch-mystischen Betrachtung einerseits und der arabischen Philosophie andererseits beeinflußte Meinung, als könnten die Gestirne auf unsere Seele einwirken, zurückweist, wahrt er die Geistigkeit des menschlichen Willens gegenüber dem sinnlichen Instinkt des Tieres, der

[1] *ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται.* *De an.* III, 9, p. 432b 5.

[2] Cum enim voluntas sit in ratione secundum Philosophum, ratio autem intellectus non sit virtus corporea, impossibile est, quod virtus corporis caelestis moveat ipsam voluntatem directe. *De malo* q. 6.

[3] Ergo primo pondere de Zodiaco et Lacteo ad subiectas usque sphaeras anima delapsa, dum et per illas labitur, in singulis non solum, ut iam diximus, luminosi corporis amicitur accessu, sed et singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit: in Saturni ratiocinationem et intellegentiam, quod *λογιστικόν* et *θεωρητικόν* vocant, in Iovis vim agendi, quod *πρακτικόν* dicitur, in Martis animositatis ardorem, quod *θυμικόν* nuncupatur, in Solis sentiendi opinandique naturam quod *αἰσθητικόν* et *φανταστικόν* appellant, desiderii vero motum, quod *ἐπιθυμητικόν* vocatur, in Veneris, pronuntiandi et interpretandi, quae sentiat, quod *ἑρμενευτικόν* dicitur, in orbe Mercurii, *φυτικόν* vero, id est naturam plantandi et augendi corpora, in ingressu globi lunaris exercet. Macrob. *Comment. in somn. Scip.* I, 12, 13—14, p. 521, 29—522, 15 (Eyssenhardt).

[4] Werner, *a. a. O.* I, S. 558. [5] Werner, *a. a. O.* I, S. 568.

allerdings der umfassenden Kausalität der Gestirnwelt unterworfen ist, insofern er an ein körperliches Organ gebunden ist, und alles Körperliche den himmlischen Sphären untersteht[1]. —

Trotz der bisher beobachteten metaphysischen Denkweise des Thomas fehlt jedoch nicht ganz die psychologische Betrachtung. Denn Thomas hat für die Störungen der Willensfreiheit ein offenes Auge. Wie sehr er auch die Freiheit betont, so ist ihm doch der Einfluß der Motive auf das Handeln wohl bekannt. Er nennt drei psychologische Fakta, aus denen sich erklärt, warum die Menschen sich meistens in gleicher Weise entscheiden: die Stärke des Motivs, die Richtung der Aufmerksamkeit und den Charakter[2]. Vor allem ist es der Charakter, der den menschlichen Willen in der Richtung auf bestimmte Ziele leitet. Diese Tatsache ist so allgemein, daß Aristoteles sagen konnte: Nach dem Charakter des Menschen bestimmt sich sein Ziel[3]. Diese Motive bedeuten aber keineswegs Ursachen, die mit Notwendigkeit eine Handlung nach sich ziehen. Der Mensch kann auch gegen die vorherrschende Gewohnheit handeln[4]. Ein näheres Eingehen freilich auf den Prozeß der Motivation und die hier für die moderne Psychologie auftauchenden Schwierigkeiten inbezug auf die Entscheidung für oder gegen die Willensfreiheit wird man bei Thomas nicht suchen dürfen[5].

[1] *S. theol.* I q. 115 a. 3 und 4; I—II q. 9 a. 5 und 6; *S. c. gent.* III c. 84—92; *De ver.* q. 5 a. 10; *In Sent.* II d. 15 q. 1 a. 2.

[2] Et quod voluntas feratur in id, quod sibi offertur magis secundum hanc particularem conditionem, quam secundum aliam, potest contingere tripliciter. Uno quidem modo, in quantum una praeponderat, et tunc movetur voluntas secundum rationem, puta cum homo praelegit id, quod est utile sanitati, eo quod est utile voluntati. Alio vero modo, in quantum cogitat de una particulari circumstantia et non de alia; et hoc contingit plerumque per aliquam occasionem exhibitam vel ab interiori vel ab exteriori, ut ei talis cogitatio occurat. Tertio vero modo contingit ex dispositione hominis, quia secundum Philosophum qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. *De malo* q. 6.

[3] *ὁποῖός ποθ' ἕκαστος ἐστίν, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ. Eth. N.* III, 7, p. 1114 b 1.

[4] *De malo l. c.*

[5] Zu der Geschichte jener Frage in der Zeit des Thomas vgl. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, éd. 2^e (Louvain 1911), p. 163 ff., 185 ff. (mit den Bemerkungen von Baeumker, *Philos. Jahrb.*, hrsg. von C. Gutberlet, XXIV, 1911, S. 193 f., 199 f.)

Neben diesen Beweisen für die Willensfreiheit führt Thomas auch die bekannten aristotelischen Argumente auf, die aber mehr indirekter Natur sind [1]. Sie wollen zeigen, wie ohne die Voraussetzung eines nach freien Entschlüssen handelnden Willens Lohn und Strafe, Lob und Tadel, freudige Genugtuung und Reue, Schuld und Sühne leere Begriffe sind, wie aber mit ihnen die Ethik als Wissenschaft fällt, da sie zu den Grundfragen dieser Disziplin gehören [2]. —

Auf Grund der so erwiesenen Freiheit strebt der Mensch anders nach seinen Zielen als das unvernünftige Geschöpf. Er bestimmt sich kraft seiner Freiheit die Ziele selbst.

Werfen wir einen Blick auf die prinzipiellen Ausführungen des Thomas über die Freiheit zurück, so tritt als Hauptgedanke der Wert des Objektes, das sich dem Willen als Ziel darstellt, hervor. Nach dem Werte, den ein Erkenntnisinhalt für das Subjekt hat, richtet sich die Entscheidung für oder gegen das Handeln. Hier dürfte ein wichtiger Gedanke auch heute noch Beachtung verdienen. Man kann ja die methodische Frage stellen, ob die Psychologie überhaupt in der Lage ist, das Problem der Willensfreiheit zu lösen. Sie sucht nach einer kausalen Verknüpfung alles psychischen Geschehens, mit einer Kausalität aus Freiheit kann sie nicht operieren, gesetzmäßige, in sich geschlossene Verknüpfung alles seelischen Geschehens ist ihr Ideal. Der Prozeß der Motivation muß ihr ein durchaus kausal verlaufender sein. Dagegen läßt sie die Betrachtung der Richtung des Geschehens, die Zielstrebigkeit des Handelns an sich auf sich beruhen. Hier tritt die Ethik in ihre Rechte. Geht man nun vom Werte aus und forscht unter diesem Gesichtspunkt nach der Möglichkeit einer freien Handlung, so dürfte sich die Frage wesentlich anders stellen. Denn die Lebenswerte —

[1] *Eth. N.* III, 7, p. 1113b 21 ff.

[2] *De malo* q. 6 (Anfang). Vgl. ferner *De malo* q. 2 a. 2: Rationem culpae non habet peccatum nisi ex eo, quod est voluntarium; nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus nisi ex eo, quod est in eius potestate. — *S. c. gent.* III c. 85, 10: Frustra enim darentur leges et praecepta vivendi, si homo suarum electionum dominus non esset; frustra etiam adhiberentur poenae et praemia bonis aut malis, ex quo non est in nobis haec vel illa eligere. His autem desinentibus statim socialis vita corrumpitur.

und solche sind in der thomistischen Ethik zweifellos gegeben! — sind doch imstande, dem psychischen Geschehen eine bestimmte Richtung zu geben. Das muß die Ethik zugestehen, wenn sie wirklich Werte schaffen, bzw. angeben will, wie bestimmte Werte vom Einzelnen verwirklicht werden sollen. Daß dabei das psychische Geschehen kausal verlaufen muß, ist die notwendige Voraussetzung; denn ein Indeterminismus im Sinne eines regellosen und ganz unberechenbaren Willenslebens ist eine unvernünftige und wissenschaftlich ganz wertlose Theorie [1].

So begegnen wir auch in der Freiheitslehre dem Grundgedanken der ganzen Finalität, daß die Zweckursache über der Wirkursache stehe, insofern sie ihr leitend und richtunggebend zugrunde liegt: causa efficiens non agit nisi propter finem [2].

Zweiter Abschnitt.

Der Zweckgedanke in der thomistischen Ethik und Gesellschaftslehre.

(Der Menschheitszweck.)

Die bewußtlosen und bewußten, die unvernünftigen und vernünftigen Wesen streben nach Zielen, die sich für die verschiedenartigen Wesen verschiedenartig gestalten. Während die Ziele, auf die sich das „natürliche“ und „sinnliche“ Streben richtet, rein naturhafte sind, sind die des freien menschlichen Strebens höherer

[1] In diesem Sinne bestimmt z. B. Trendelenburg den Begriff der Freiheit: „Der Wille ist erst dann im vollen Sinne Wille, wenn er fähig ist, auf das Motiv dieses Gedankens [d. i. der Zwecke, die sich aus dem letzten Zweck als Forderungen ergeben] zu handeln . . . Diese Fähigkeit, im Widerspruch mit den Begierden und unabhängig von sinnlichen Motiven das nur im Gedanken erfaßte Gute zum Beweggrund zu haben, nennen wir die Freiheit des Willens. Wenn eine solche Freiheit nicht angenommen werden könnte, so ginge das Eigentümliche alles Ethischen zu Schanden.“ *Logische Untersuchungen* II, S. 111.

[2] Auf die Betrachtung des psychologischen und ethischen Momentes in der Lehre des Thomas von der Willensfreiheit legt besonderen Wert Joh. Żmavc, *Die psychologisch-ethische Seite der Lehre Thomas' v. Aquin über die Willensfreiheit.* Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, hrsg. von Ernst Commer, Bd. XIII, Paderborn 1899, S. 444—460. Über die theologische Seite der Frage ausführlich Gundislav Feldner, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen*, Graz 1890, 3. Kapitel; kürzer Jos. Mausbach *a. a. O.* S. 29 ff.

Art. Denn der Mensch erkennt nicht nur formell das Ziel, er beurteilt es auch. Die Prädikate dieser Urteile sprechen sich in den Wertbegriffen gut und böse aus, denn ein indifferentes Ziel ist innerhalb des ethischen Systems des Thomas nicht denkbar. Alle Ziele des Menschen unterstehen somit der ethischen Wertbeurteilung, und mit der für die objektive, von Aristoteles beeinflußte Denkweise des Aquinaten äußerst charakteristischen Frage nach dem Menschheitszweck, mit der Frage also nach dem Wert und Ziel des Daseins beginnt die erste grundlegende Abhandlung der thomistischen Ethik: „De ultimo fine hominis." Das ganze sittliche Leben des Menschen erscheint in ein System von objektiven Zwecken gestellt, deren Erstrebung die Lebensaufgabe bildet.

Unsere Aufgabe bei der Darstellung des Zweckgedankens in der Ethik gestaltet sich nun in doppelter Richtung: Wir müssen sowohl allgemein die prinzipielle Bedeutung des Zweckgedankens für das Sittliche überhaupt und dann auch die konkreten Ziele, auf welche das vom Zwecke normierte sittliche Streben sich richten soll, im besonderen darstellen.

Erstes Kapitel.

Ziel und Zweck als maßgebende Momente im Begriff der Sittlichkeit.

Der Begriff des sittlich Guten ist bei Thomas durchaus teleologisch gedacht. Zur Bestimmung desselben geht Thomas aus von dem weiteren Begriff des metaphysisch Guten. Alles Seiende trägt einen immanenten Zweck in sich. Es soll sich selbst vervollkommnen, die in ihm angelegten Potenzen zur vollen Entfaltung führen. Jede Tätigkeit ist mithin, vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen, gut, weil sich in ihr eine Vollkommenheit des Seins offenbart; jeder Mangel an der metaphysischen Seinsfülle bezeichnet die Tat als unvollkommen und mangelhaft[1].

[1] Omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate, in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala; puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi. *S. theol.* I—II q. 18 a. 1.

Was aber metaphysisch gut ist, braucht nicht ethisch wertvoll oder sittlich gut zu sein. Zur Bestimmung des sittlichen Charakters betrachtet Thomas die Willenstat im Verhältnis zu ihrem Objekt. Das Objekt ist dasjenige, was die Handlung informiert, sie also zu einer Handlung von bestimmter Art macht. Doch wird das Objekt nicht in seinem abstrakten Sein betrachtet, sondern in seiner konkreten Beziehung zu dem handelnden Subjekt, dem es konvenient sein muß. Je nachdem es diese Bedingung erfüllt, bietet es die Grundlage, um eine Willenshandlung als gut oder böse zu werten. Ist es dem Subjekt konvenient, so bildet es die naturgemäße „Form" des werdenden Willensaktes, wie die menschliche „Form" die natürliche Form des werdenden Menschen bildet. Im anderen Falle wird der Willensakt von einer ihm nicht zukommenden Form informiert, die ihn zu einem bösen macht, ebenso wie eine unzweckmäßige Form im Naturgeschehen eine Mißgestalt zutage fördert. Das Objekt als solches gibt aber der Handlung nur allgemein den Charakter des Sittlichen oder Unsittlichen[1]. Eigentlich gut oder böse wird sie erst, wenn ihr Objekt an einem bestimmten, nach der Natur des wollenden Wesens sich richtenden Maßstab gemessen, sich als konvenient oder nichtkonvenient erweist; dieser Maßstab ist, wie sich später klarer zeigen wird, die menschliche Vernunft. Da aber das Objekt des Willens nichts anderes ist als das Ziel desselben, so kann man das Ziel als die Grundlage bezeichnen, auf der sich die ethische Beurteilung des menschlichen Tuns aufbaut. Die Beschaffenheit des Zieles bildet das Unterscheidungsmerkmal für die Moralität

[1] Bonum et malum actionis, sicut et ceterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem, quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id, quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto. Et ideo, sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti: unde et a quibusdam vocatur „bonum ex genere", puta uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis, ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto (sicut accipere aliena); et dicitur „malum ex genere", genere pro specie accepto, eo modo loquendi, quo dicimus humanum genus totam humanam speciem. *S. theol.* I—II q. 18 a. 2; vgl. *l. c.* q. 19 a. 1; *In Sent.* II d. 36 q. 1 a. 5.

oder Immoralität einer Handlung, mag man dieselbe nun unter den Gesichtspunkt der aktiven Tätigkeit oder der passiven Wirkung stellen, indem man sie entweder als spontane Äußerung oder als Wirkung des Willens auffaßt, die vom Ziele der Handlung veranlaßt ist [1].

Wie beim Entstehen eines Dinges die „Form" zwar das artgemäße Sein gibt, die vollkommen individuelle, dieses Ding charakterisierende Ausstattung aber nicht ohne die Bestimmungen denkbar ist, die zur Form hinzukommen, so ist auch jede Willenstätigkeit stets begleitet von äußeren Umständen, die nicht ihr eigentliches Objekt oder Ziel bilden. Man kann sie mit den Accidentien der Dinge vergleichen. Wie diese nicht zum Wesen des Dinges gehören, aber doch notwendig mit ihm verbunden sein müssen, damit das Ding vollkommen sei, so gehören auch die Umstände zwar nicht zur Substanz der Handlung, geben aber wegen ihrer notwendigen Beziehung zu ihr ein wichtiges Moment für die moralische Bewertung ab [2]. --

Neben dem äußeren Ziel, dem Objekt der Willenshandlung, kommt auch der subjektive Zweck des Handelnden für den Charakter einer Tat in Betracht [3]. Hier ist die Unterscheidung des sog. „finis operis" und des „finis operantis" von Bedeutung, d. h. des Zweckes des Handelnden, seiner inneren Absicht, und des objektiven Zieles der Tätigkeit als solcher. Letzteres bestimmt die Art der Tätigkeit, denn es bildet die „Form" des Willens-

[1] Actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive considerentur per modum passionum, speciem a fine sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet se ipsum, et movetur a se ipso. *S. theol.* I—II q. 1 a. 3.

[2] *S. theol.* I—II q. 18 a. 3; *De malo* q. 2 a. 5 und 7; *In Sent.* II d. 36 q. 1 a. 5.

[3] *S. theol.* I—II q. 18 a. 4. Zu diesem Artikel bemerkt Franc. Sylvius (Fr. Dubois), ein Kommentator des Thomas von Aquin († 1649): Duplex est finis alicuius actus etiam praeter finem ultimum: unus proximus seu finis operis et alter remotus seu finis operantis. Finis proximus idem est, quod obiectum actus, et ideo eidem est intrinsecus, datque illi speciem propriam. Finis autem remotus seu operantis neque dat actui propriam speciem, sed est circumstantia operis ab agente relati in finem; et quando bonum ex fine distinguitur contra bonum ex genere sive ex obiecto, sermo est de fine remoto. Differt ergo art. 2 (oben S. 73 Anm.) a praesenti 4, quod in 2 agitur de fine proximo, qui est obiectum, in quod actus natura sua tendit; hic autem agitur de fine remoto.

aktes, weil es ihm die bestimmte Richtung gibt. Wenn der Baumeister ein Haus bauen will, das zur Wohnung dienen soll, so beabsichtigt er nicht nur die Fertigstellung des Baues, das Ziel der Tätigkeit als solches, sondern auch die Bewohnbarkeit desselben [1]. Das Ziel der Tätigkeit als solcher, die Fertigstellung des Hauses, ist das nächste Ziel, das des jetzt tätigen Subjektes das entferntere, vom Standpunkt der Tätigkeit aus gesehen. Jeder Akt hat nur ein nächstes Ziel, kann aber zu verschiedenen Zwecken verrichtet werden. Seine natürliche Art bleibt, auch wenn er zu verschiedenen Zwecken verrichtet wird, dieselbe. Denn er hat objektiv stets dasselbe Ziel, das ihn informiert. Ist dieses ein moralisch gutes, dann ist auch der Akt ein sittlich guter, ist es ein sittlich verwerfliches, dann ist auch der Akt sittlich verwerflich. Die sittliche Art des Aktes aber ändert sich mit dem Zwecke des Aktes. Ist das Ziel an sich sittlich gut, der persönliche Zweck des Handelnden aber böse, dann ist auch die Handlung böse, ist es sittlich böse, die Absicht aber sittlich gut, so ist die Tat dennoch unsittlich. Es muß also sowohl Ziel als Zweck gut sein, wenn die Handlung sittlich gut sein soll. Eine gute Gesinnung macht noch keine sittliche Tat, aber ein gutes Ziel ebensowenig [2].

Hiermit hängt die andere Frage eng zusammen, ob der Zweck die Mittel heilige. Darf man zur Erreichung eines guten Zweckes sittlich verwerfliche Mittel anwenden? Thomas verneint diese Frage. Die Mittel müssen dem Ziel proportioniert sein, ein schlechtes Mittel kann also nicht einem guten Ziele angemessen sein [3]. In dieser Begründung lehnt sich Thomas an Aristoteles an; demjenigen spricht Aristoteles den Vorzug der Wohlberatenheit ab, der zwar das richtige Ziel erreicht, aber durch unrichtige Mittel [4]. Ähnlich urteilt auch Duns Scotus [5].

Die thomistische Moral ist mithin sowohl Güterlehre, als auch Gesinnungsmoral. Sie ist Güterlehre, weil das objek-

[1] *S. theol.* II—II q. 141 a. 6 ad 1; *De pot.* q. 3 a. 16.

[2] *In Sent.* II d. 38 q. 1 a. 5; vgl. *S. theol.* I—II q. 1 a. 3 ad 3.

[3] *In Sent. l. c.*; *In Sent.* II d. 40 q. 1 a. 2.

[4] *Eth. Nic.* VI, 10, p. 1142 b 25.

[5] Minges hat gezeigt, daß es objektiv unrichtig ist, wenn man Duns Scotus lehren läßt, daß der Zweck die Mittel heilige. *Philos. Jahrb.*, hrsg. von C. Gutberlet, XIX (1906), S. 344 ff.

tive Ziel eines Willensaktes denselben gut oder böse machen kann. Das setzt voraus, daß die Ziele als gut oder böse, d. h. mit einer sittlichen Norm übereinstimmend oder nicht übereinstimmend und daher als dem Subjekte konvenient oder nicht konvenient beurteilt sind. Der Maßstab für die ethische Bewertung liegt in der Vernunft und ihrem Sittengesetz, dem sog. „Naturgesetz“ [1]. Dem Urteil der Vernunft muß sich jedes Objekt, welches der Wille erstreben soll, unterwerfen [2].

Der Charakter der thomistischen Moral als einer Gesinnungsmoral geht vor allem aus der Unterscheidung zwischen Zweck und Objekt oder Ziel des Handelns hervor. Der Zweck ist das Objekt des inneren Willensaktes, da dieser aber der Grund für das wirkliche, nach außen sich manifestierende Streben nach dem Ziele ist, so ist der Zweck das eigentlich formale Element der ganzen Willensbetätigung. Das Objekt ist die „Form“ der Willenshandlung zwar insofern, als es ihr einen bestimmten Inhalt gibt, der Zweck aber „formiert“ die Tätigkeit dadurch, daß er sie veranlaßt. Die äußere Willenshandlung ist gleichsam die „Materie“, die erst belebt wird durch die „Form“ der inneren Absicht [3].

[1] Siehe unten S. 83—87.

[2] Actus humanus, inquantum est actus, nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens, licet etiam ex hoc ipso, quod est actus humanus, et ulterius ex hoc, quod est ens, habeat aliquam rationem boni, sed non huius boni moralis quod est secundum rationem esse. *De malo* q. 2 a. 4 (Schluß); *S. theol.* I—II q. 18 a. 5; q. 19 a. 3; *S. c. gent.* III c. 9.

[3] Aliqui actus dicuntur humani, inquantum sunt voluntarii . . . In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis et actus exterior. Et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii; id autem, circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto, circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio obiecto. Id autem, quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id, quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Unde Philosophus dicit, quod ille, qui furatur, ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quam fur (Arist. *Eth. Nic.* V, 4, p. 1130 a 23 ff.). *S. theol.* I—II q. 18 a. 6. — [actus interior voluntatis] comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale. *l. c.* ad 2.

Die Betonung der Gesinnung für den sittlichen Wert einer Tat zeigt sich noch an einem anderen Punkte. Thomas betont energisch die Überzeugung und fordert unter allen Umständen, daß man so handelt, wie man innerlich glaubt handeln zu sollen. Wenn durch ein falsches Vernunfturteil irgend etwas, was an sich gut ist, als böse dargestellt wird, und der Wille dennoch die Handlung nicht unterläßt, so ist sie unsittlich, obwohl ihr Objekt an sich nicht böse ist. Darin liegt das Unsittliche, daß man von dem Vernunfturteil abweicht und gegen die eigene Überzeugung handelt[1].

Die Gesinnung samt dem Ziel bilden zwei Hauptmomente in der Bestimmung des Sittlichen. Thomas vermeidet also die Einseitigkeit einer bloßen Gesinnungsmoral, die nur mit einem subjektiven Gefühl oder nur mit dem Pflichtbewußtsein operiert und überwindet auch die Klippe einer Nützlichkeitsmoral, die, von rein utilitaristischen und eudämonistischen Prinzipien ausgehend, nur in dem Nutzen, der dem Subjekte aus einer Handlung und der Verfolgung bestimmter Ziele entsteht, das Kriterium des sittlich Erlaubten sieht[2]. —

Mit der Bestimmung der Sittlichkeit durch Ziel und Zweck hängt die Frage nach der Möglichkeit sittlich indifferenter Handlungen eng zusammen. Können bestimmte Handlungen als sittlich indifferent bezeichnet werden? Gibt es ethische Handlungen, auf welche die Prädikate gut und böse nicht angewendet werden können? Diese Frage ist der Gegenstand langer Kontroversen zwischen der Thomisten- und Skotistenschule gewesen. Für Thomas ist die Entscheidung bald gegeben. Er kann keine sittlich indifferenten Akte annehmen. Denn jede Handlung, die unter die Kategorie des Ethischen fällt, ist auf ein Ziel gerichtet, das dem Urteil der Vernunft unterliegt und von ihr als gut oder böse befunden wird. Nur dann kann mithin eine indifferente Handlung möglich sein, wenn sie überhaupt nicht ethisch bewertet wird, dann aber ist sie keine sittlich indifferente Handlung, sie

[1] Simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala. *S. theol.* I—II q. 19 a. 5; vgl. *In Sent.* II d. 39 q. 3 a. 3; *De ver.* q. 17 a. 4; *De malo* q. 8 a. 2.

[2] Über die Beziehung der thomistischen Ethik zu neueren ethischen Systemen, zumal zu Kant, vgl. Jos. Mausbach, *Grundlagen und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1911, S. 35ff.

fällt nicht unter die spezifisch menschlichen Handlungen; man kann sie als „instinktiv" bezeichnen (habent quasi finem imaginatum). Daß es Handlungen gibt, die weder gut noch böse sind, leugnet Thomas keineswegs, daß diese aber als sittliche bezeichnet werden können, bestreitet er mit der gleichen Konsequenz. Wenn der Begriff des Sittlichen teleologisch bestimmt ist, dann kann es keine indifferenten Ziele geben. Es liegt eben im Begriff des Zieles, daß es ein Gut sein muß. Solche indifferenten Akte sind keine sittlichen Akte, keine spezifisch menschlichen Handlungen („actus humani"), sondern solche, die überhaupt keiner Beurteilung durch die ordnende und normative Vernunft unterliegen, bloße „hominis actiones" [1], die den Menschen von anderen Lebewesen nicht spezifisch unterscheiden [2]. Wird wirklich ein spezifisch menschlicher Akt nicht auf ein bestimmtes Ziel hingeordnet, so entzieht er sich der allgemeinen Aufgabe der Vernunft, richtunggebend tätig zu sein. Was aber widervernünftig ist, kann nicht sittlich gut sein [3].

Stellen wir uns nun vollends auf den Standpunkt des bald zu entwickelnden Systems der Zwecke, so leuchtet die Unmöglichkeit sittlich indifferenter Handlungen noch mehr ein. Denn

[1] Vgl. *S. theol.* I—II q. 1 a. 1.

[2] Huiusmodi actiones [sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam] non sunt proprie humanae, quia non procedunt ex deliberatione rationis, quae est proprium principium humanorum actuum; et ideo habent quasi finem imaginatum, non autem per rationem institutum. *S. theol.* I—II q. 1 a. 1 ad 3. — Contingit autem, quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum et huiusmodi; et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes. *l. c.* q. 18 a. 8; vgl. *De malo* q. 2 a. 4; *In Sent.* II d. 40 q. 1 a. 5.

[3] Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem, quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem, talis actus non est proprie loquendo moralis vel humanus, cum hoc habeat actus a ratione; et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens. *S. theol.* I—II q. 18 a. 9.

wenn jede vernünftige Handlung in ein ethisches System von Zwecken eingereiht werden soll und muß, damit sie dem Universalzwecke dienen könne, so muß sie sittlich gut sein, andernfalls dient sie diesem höchsten Zwecke nicht, ist also zweckwidrig, mithin nicht sittlich.

Im Sinne solcher indifferenter Handlungen glaubt Thomas die Stelle in Aristoteles' Physik deuten zu können, daß einiges zu einem bestimmten Zweck geschehe, anderes nicht [1]. Allerdings glaubt er Aristoteles auch dahin verstehen zu dürfen, daß er mit dieser Stelle nur sagen wolle, daß einiges nicht zu einem außer ihm liegenden Zwecke geschehe, sondern seinen Zweck in sich selbst trage [2].

Zweites Kapitel.

Die Notwendigkeit eines letzten Zieles für das menschliche Handeln und die Natur desselben.

Die Untersuchungen des letzten Kapitels zeigten den Einfluß des Zweckgedankens auf die thomistische Ethik im allgemeinen. Das Gebundensein des sittlichen Strebens an objektive Ziele führt aber notwendig zu der Frage, welcher Art diese Ziele sein müssen, damit sie zum Gegenstand sittlichen Tuns gemacht werden können, welche Regel für die Beurteilung des Zieles durch die Vernunft maßgebend ist.

Diese Frage führt zuletzt zu dem schwersten Problem der Lebensanschauung: Welches ist der Sinn und Wert des Menschenlebens?, zu jener uralten Frage, die jede Philosophie hat lösen wollen, und die zuletzt in die Beantwortung durch die

[1] *τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν ἕνεκά του γίγνεται, τὰ δ' οὔ. Phys.* II, 5, p. 196 b 17 f.

[2] Et dicit (Aristoteles), quod quaedam fiunt propter finem, quaedam vero non. Habet autem haec divisio dubitationem, quia omne agens agit propter finem, sive agat natura, sive agat ab intellectu. Sed sciendum est, quod ea dicit non propter aliquid fieri, quae propter se fiunt, inquantum in se ipsis habent delectationem vel honestatem, propter quam secundum se ipsa placent. Vel dicit non propter finem deliberatum, sicut confricatio barbae vel aliquid huiusmodi, quod interdum fit absque deliberatione ex sola imaginatione movente; unde habet finem imaginativum, sed non deliberatum. *Komm. zur Phys.* II lect. 8.

Religion mündet. Gerade bei Thomas kann man dieses sehr gut beobachten. Er kennt einen näheren und einen höchsten Lebenszweck, und dieser höchste Zweck ist ganz übernatürlicher Art, schließt aber den natürlichen Zweck nicht aus. In der Verbindung dieser beiden Zwecke stellt sich uns eine Synthese von aristotelischer Philosophie und augustinischer Theologie dar, aber eine innerlich lebendige Vereinigung, denn beide Ziele stehen in organischem Zusammenhang: Das natürliche Ziel ist die Voraussetzung für das übernatürliche, und beide stehen in so enger Wechselbeziehung zueinander, daß auch hier wieder ein theologisches Problem schwierigster Art gestellt ist: die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade, die ja in der Geschichte der Ethik überhaupt und zumal in der Geschichte der Theologie viel ventiliert wurde, und deren Wellen sich gerade an Augustins und Thomas' Theorie gebrochen haben. Doch scheidet diese Frage für eine rein philosophische Betrachtung des Lebenssinnes und Lebenszweckes aus, mußte aber der Vollständigkeit halber wenigstens angedeutet werden.

§ 1. Die Notwendigkeit eines letzten Zieles.

Bevor Thomas sich über die Natur des letzten Zieles verbreitet, gibt er sich zunächst Rechenschaft über die Notwendigkeit der Annahme eines letzten Zieles. Sein Beweisgang ist aristotelisch.

Die Zweckursache ist in gewissem Sinne eine bewegende Ursache, da sie als Bewußtseinsinhalt den Willen zum Streben anregt. Eine unendliche Reihe von bewegenden Ursachen aber hält Thomas mit Aristoteles für unmöglich[1]. Wirken doch alle nachfolgenden Ursachen nur in Kraft der ersten. Gibt es also keine erste Ursache, so können die anderen ihre Wirksamkeit nicht ausüben. Bei der Finalursache gibt es nun ein Erstes in doppelter Hinsicht: ein Erstes, das als Ziel im Bewußtsein

[1] Vgl. Cl. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker, III, 2, Münster 1908, S. 332 ff. — G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik,* ebd. VI, 3, 1907, S. 134 ff.; 150.

existiert, „primum in ordine intentionis", und ein Erstes, welches die praktische Ausübung des Strebens beginnt, „primum in ordine executionis". Jenes ist das letzte Ziel, dieses das erste Mittel. Beide sind notwendig, damit überhaupt ein Streben nach Zielen stattfinden könne. Nur in einer Reihe, in welcher die Glieder nicht in einem geordneten Zusammenhang stehen, kann man ins Unendliche fortschreiten, denn die Zahl der zufällig wirkenden Ursachen ist unbeschränkt [1].

Aus der Analogie der Finalursache mit der Wirkursache ergibt sich die weitere Konsequenz, daß das letzte Ziel in allem miterstrebt werden muß, ebenso wie die erste Ursache in allen anderen Ursachen notwendig mitwirkt. Alle Einzelziele müssen mithin auf ein letztes Ziel bezogen sein: das System der Zwecke ist eine Folgerung, die sich aus der Wirksamkeit der Zweckursache ergibt [2]. Dasselbe folgt aus der Beschaffenheit dieses letzten Zieles, denn es ist, wie der folgende Paragraph zeigen wird, das höchste Gut. Da aber alles unter dem Gesichtspunkt des Guten erstrebt wird, so ist das Streben erst dann befriedigt, wenn es das vollkommene Gut erreicht hat. In allen Einzelzielen liegt aber immer der Hinweis auf ein noch zu erreichendes höheres Ziel, und das Streben nach höchster Vollkommenheit ist jedem Willensakte immanent, wenn es auch nicht ausdrücklich bewußt wird [3].

§ 2. Die Natur des letzten natürlichen Zieles des Menschen.

Das letzte Ziel kann im Urteil der einzelnen Menschen die verschiedenartigste Gestalt annehmen. Je nach der Veranlagung, dem Charakter und Temperament, der ethischen Gesinnung des einzelnen richtet sich die Natur seines Lebenszweckes. Reichtum, Ehre, sinnliche Vergnügungen und Genüsse und dergl., oder auch die Seele oder eine ihrer Potenzen bilden bei vielen das letzte

[1] *S. theol.* I—II q. 1 a. 4; vgl. *S. c. gent.* I c. 13.

[2] Schon Aristoteles fordert in seiner Ethik ein System von Zwecken. *Eth. N.* I, 1, p. 1094 a 7 ff. — Vgl. Huber, *Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und des hl. Thomas von Aquin* S. 6—8.

[3] *S. theol.* I—II q. 1 a. 6; vgl. *l. c.* ad 3: Dicendum, quod non oporteat, ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocunque aliquid appetit, vel operatur, sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscunque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet, quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

Ziel des Strebens. Allen gemeinsam aber ist der Wunsch nach Vervollkommnung des eigenen Selbst [1]. Dieses ist für jeden das letzte Ziel, die Glückseligkeit, die er instinktiv erstrebt [2].

Der Begriff der Glückseligkeit, wie Thomas ihn faßt, bedarf einer näheren Bestimmung. Für unseren Sprachgebrauch tritt an ihm vor allem die subjektive Seite hervor, die Befriedigung des eigenen Ichs. Thomas jedoch betont in erster Linie das objektive Moment: Die Glückseligkeit bedeutet nichts anderes als das höchste objektive Ziel des Strebens. Mit der Erreichung dieses Zieles ist die innere Befriedigung erst sekundär mitgegeben, tritt gewissermaßen als Begleiterscheinung in der Seele des Subjektes erst hinzu [3].

Das allgemeine Streben nach Glückseligkeit nimmt nicht nur die aristotelische Ethik zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtung, sondern die ganze antike Ethik überhaupt. Verschieden ist nur die Inhaltsbestimmung des höchsten Glückes.

Diese objektive Glückseligkeit ist für Thomas eine doppelte,

---

[1] Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi; quia omnes appetunt suam perfectionem adimplere, quae est ratio ultimi finis . . . Sed quantum ad id, in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine. Nam quidam appetunt divitias tamquam consummatum bonum, quidam vero voluptatem, quidam vero quodcumque aliud, sicut et omni gustui delectabile est dulce; sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis aut alicuius talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile, in quo maxime delectatur, qui habet optimum gustum; et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tamquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum. *S. theol.* I—II q. 1 a. 7; vgl. *l. c.* q. 2 a. 1—8; *S. c. gent.* III c. 26—36. Aristoteles *Eth. N.* I, 2 und 3, p. 1095 a 20—1096 a 10.

[2] Vgl. außer der vorigen Anm.: Cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius. *S. theol.* I—II q. 1 a. 5. — Vgl. Oscar Renz, *Die Synteretis nach dem hl. Thomas von Aquin.* Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. M.-A., hrsg. von Cl. Baeumker, X, 1—2, Münster 1911, S. 31 f.

[3] Manifestum est, quod nec ipsa delectatio, quae sequitur bonum perfectum est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens. *S. theol.* I—II q. 2 a. 6. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis est praesens, non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquod aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse praesens voluntati *l. c.* q. 3 a. 4. — Eine eingehende quellenmäßige Darlegung bei Huber *a. a. O.* S. 24 ff.

eine natürliche und eine übernatürliche. Jene können wir mit unseren eigenen, natürlichen Kräften erreichen, diese nur mit Hülfe übernatürlicher Gnade; das übernatürliche Ziel geht über die bloße Natürlichkeit hinaus [1].

Das Streben nach dem natürlichen und übernatürlichen Endziel muß in bestimmter Weise erfolgen, denn die Erreichung eines jeden Zieles setzt voraus, daß die Tätigkeit, die sich auf dasselbe erstreckt, bestimmt geregelt sei. Die Norm, welcher die Tätigkeit untersteht, ist das Gesetz. Gesetze kann aber nur die Vernunft vorschreiben, denn nur sie kann zum Ziele hinordnen [2]. Der Vernunft muß mithin das gesamte Handeln des Menschen untergeordnet sein, wenn es in der rechten Weise auf das Ziel hingeordnet sein soll. Diese Vernunftgemäßheit ist nach Aristoteles [3] die erste und allgemeine Regel für alle menschlichen Handlungen, denn, wie Thomas ganz im Sinne des Stagiriten bemerkt [4], die Vernunft ist das Wesensmerkmal des Menschen, und jede Handlung muß der Wesensform gemäß sein. Vernunftwidrige Handlungen sind naturwidrig.

Die Norm, nach welcher die Vernunft das menschliche Tun leitet, liegt in ihr selbst. Sie stellt das allgemeine Naturgesetz dar, dessen Forderung lautet, alles, was der menschlichen

[1] Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis creaturae est duplex. Una quidem, quam potest assequi virtute suae naturae, et haec quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur . . . Sed supra hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro exspectamus, qua videbimus Deum sicuti est. Quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam. *S. theol.* I q. 62 a. 1; I—II q. 62 a. 1; *De ver.* q. 14 a. 10 ad 2; q. 27 a. 2 u. ö.

[2] Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium actuum humanorum . . . Rationis enim est, ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis . . . In unoquoque autem genere id, quod est primum principium, est mensura et regula illius generis; sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur, quod lex sit aliquid pertinens ad rationem. *S. theol.* I—II q. 90 a. 1.

[3] Aristoteles fordert ein Handeln „*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*", nach dem rechten Begriff, der rechten Einsicht; vgl. *Eth. N.* II, 2, p. 1103 b 32; VI, 1, p. 1138 b 20. — Vgl. V. Cathrein, *Moralphilosophie,* Freiburg i. Br. [5] 1911, I, S. 186 ff.

[4] *Komm. zur Eth.* II lect. 2 (letzter Abschnitt).

Natur irgendwie förderlich ist, zu tun, nach allem zu streben, was der durch die Vernunft geleiteten Neigung entspricht, und alles, was ihr widerspricht, zu meiden. Das ist die sittliche Regel[1]. Alle Ziele, die der Mensch verfolgt, müssen ihr unterstellt sein. Da also das Naturgesetz dem Menschen die Pflicht auferlegt, seiner Natur gemäß zu leben, so muß er sowohl die Ziele verfolgen, die seiner Gattung, als auch diejenigen, die seiner Art entsprechend sind. Zu jenen gehört vor allem die Sorge für die Selbsterhaltung, die Thomas bereits oben[2] samt der Fortpflanzung und den daraus entspringenden elterlichen Pflichten als Ziele hinstellte, da sie mit der Naturanlage des Menschen gegeben sind und seinem „natürlichen Streben" entsprechen. Zu den Zielen der Art, d. h. den eigentlich menschlichen Zielen, gehört die Pflege des vernünftigen Denkens und die Herrschaft desselben über das niedere Streben sowie die Pflege der sozialen Anlage. Auch sie sind mit der Natur des Menschen aufs engste verbunden und charakterisieren das menschliche Streben gegenüber dem anderer Lebewesen[3]. In der Verwirklichung dieser naturgemäßen Ziele erfüllt der Mensch eine sittliche Lebensaufgabe[4]. Die vernünftige Natur ist

[1] Das den Menschen nach den Regeln des Naturgesetzes normierende Prinzip ist die Synteresis. Renz *a. a. O.* S. 5 ff. [2] S. 55.

[3] Lex ergo naturalis nihil aliud est quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere et huiusmodi, sive ex natura speciali, ut ratiocinari et similia. *In Sent.* IV d. 33 q. 1 a. 1. — Die Sinnlichkeit muß schon aus dem psychologischen Grunde der Vernunft untergeordnet werden, weil sie eine geringere Potenz ist als diese: . . . potentiae animae, quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim, quod sensus est propter intellectum et non e converso. *S. theol.* I q. 77 a. 7. Vgl. *l. c.* a. 5. — Naturale autem est homini, ut sit animal sociale et politicum in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. *De reg. princ.* I c. 1. — Das Nähere über das natürliche Endziel im folgenden Paragraphen.

[4] Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod „bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum"; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est, quod omnia illa, ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda et con-

für den Menschen die Norm des sittlichen Handelns[1], wenn auch nicht die höchste und einzige Norm.

In den Grundforderungen des Naturgesetzes stimmen alle Menschen überein, denn alle streben nach den aus der Einrichtung der menschlichen Natur notwendig sich ergebenden Zielen. Dieses Streben erhält seinen Anstoß von jenem natürlichen Gesetze, kraft dessen der Mensch von Natur aus seinem letzten natürlichen Ziele, der Pflege der vernünftigen Menschennatur, zustrebt[2].

Wenn auch die allgemeinste Forderung des Naturgesetzes, vernunftgemäß zu handeln, allen Menschen bekannt ist, so sind doch die weiteren Konsequenzen, die sich aus ihm ergeben, nicht immer in derselben Weise klar und deutlich gegeben. Faktoren, wie Leidenschaft, Gewöhnung oder natürliche Veranlagung, können den Blick der Vernunft trüben. Zur näheren Er-

traria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea, per quae vita hominis conservatur et contrarium impeditur. Secundum inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum ceteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali, quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et foeminae et educatio liberorum et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc, quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc, quod in societate vivat; et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea, quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari et cetera huiusmodi, quae ad hoc spectant. *S. theol.* I—II q. 94 a. 2. — Vgl. Cathrein, *a. a. O.* I, S. 191 ff.

[1] Vgl. W. Stockums, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik,* Freiburger theologische Studien, hrsg. von G. Hoberg und G. Pfeilschifter, 4. Heft, Freiburg i. Br. 1911, S. 56 ff. — Fr. Wagner, *Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin,* Freiburg i. Br. 1911, S. 39. — Vgl. auch Fridolin Kuhn, *Die Probleme des Naturrechts bei Thomas von Aquin,* Erlangen 1909, S. 9 ff.

[2] Omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo, quod est secundum naturam . . . Nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis; et omnis appetitus eorum, quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis; et sic etiam oportet, quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem. *S. theol.* I—II q. 91 a. 2 ad 2.

klärung dieses Tatbestandes weist Thomas darauf hin, daß nicht die spekulative, sondern die praktische Vernunft in solchen Angelegenheiten des menschlichen Handelns die Norm angibt; sie gewährt aber außer in den allgemeinsten sittlichen Grundsätzen nicht dieselbe Sicherheit wie die spekulative Vernunft, denn sie hat nicht abstrakte Wahrheiten zum Gegenstand, sondern die verschiedensten konkreten Willenstätigkeiten des Menschen, die sich bald auf dieses, bald auf jenes Einzelobjekt richten, und sie hat bei ihren Entscheidungen die mannigfachsten Umstände zu berücksichtigen. Daher kommt es, daß der sittliche Grundsatz, vernunftgemäß zu handeln, zwar allgemein anerkannt wird und das Ziel alles sittlichen Strebens bildet, daß dagegen im einzelnen die sich aus ihm ergebenden Folgerungen bald als sittlich anerkannt, bald als unsittlich verworfen werden, jedoch bilden die Abweichungen immerhin die Ausnahme [1].

Der tiefere Grund für diese Einheit der sittlichen Anschauung ist die stete Unwandelbarkeit des Naturgesetzes, deren metaphysisches Fundament uns später beschäftigen wird; die Prinzipien dieses Gesetzes sind nicht zu ändern, man müßte denn wider die Natur vorgehen. In steter Gleichheit schwebt allen Menschen das eine Ziel vor Augen: die vernünftige Menschennatur zur vollen und höchsten Entfaltung zu bringen; dieses eine und letzte Ziel ist bei allen das gleiche [2]. Dagegen können manche Bestimmungen auf Grund anderweitiger Zwecke, z. B. zur bessern Ausgestaltung des Lebens usw. auf Grund menschlicher Anordnung hinzugefügt werden, wobei zu berücksichtigen bleibt, daß sie ihre Wurzel im Naturgesetz haben müssen und deshalb nur sittlich verpflichtend sind, wenn sie den Bestimmungen dieses Grundgesetzes entsprechen und nur Folgerungen aus ihm darstellen. Andernfalls sind sie überhaupt keine

[1] *S. theol.* I—II q. 94 a. 4; *In Sent.* III d. 37 q. 1 a. 3. Vgl. Stokkums *a. a. O.* S. 65 f.; Wagner *a. a. O.* S. 98—102; Renz *a. a. O.* S. 73—83.

[2] Die Frage nach der Dispensation von den Verpflichtungen des Naturgesetzes durch Gott, die Thomas eingehend behandelt, gehört nicht in unseren Zusammenhang. Man vgl. hierzu Stockums *a. a. O.* S. 76—99; Wagner *a. a. O.* S. 91—98. — Über das Verhältnis des Duns Scotus zu Thomas in dieser Frage vgl. P. Minges, *Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft.* Theol. Stud. der Leoges., hrsg. von A. Ehrhard u. Fr. M. Schindler, 16, Wien 1907, S. 117 f.

Gesetze, sondern die Korruption des Gesetzes, die Aufhebung des natürlichen Sittengesetzes; sie würden in diesem Falle die Ausbildung der Menschennatur mehr hindern als fördern und so vom letzten Ziele wegführen statt Wegweiser zu ihm sein [1].

Drittes Kapitel.

Die aus dem letzten natürlichen Ziel sich ergebenden Einzelziele des Menschenlebens.

Dadurch daß sich Thomas in der Bestimmung des letzten Zieles an Aristoteles anschließt, ist ihm die Möglichkeit gegeben, die immanenten Zwecke des Lebens zu würdigen und ihre Erreichung zur sittlichen Pflicht zu machen. So ist die Stellung der thomistischen Ethik historisch scharf charakterisiert. Die an Augustins sittliche Anschauungen anknüpfende vorthomistische Scholastik betont die natürlichen Zwecke des Lebens nicht so sehr, sie ist vorwiegend religiös gerichtet; man erblickt in dem irdischen Leben vor allem eine Vorbereitung auf das himmlische. Daraus ergibt sich leicht eine weniger hohe Einschätzung der bloß natürlichen Lebenszwecke als solcher. Das Bekanntwerden des Aristoteles und seiner rein diesseitig orientierten Ethik ruft hier einen Wechsel hervor. Gewiß verlieren auch Albert der Große und sein Schüler Thomas von Aquin den Jenseitszweck nicht aus dem Auge — das wäre dem christlichen Ethiker des Mittelalters undenkbar —, aber die Diesseitszwecke gewinnen doch eine bedeutungsvollere Stellung. Sie werden in ihrem relativen Eigenwerte voll anerkannt [2]. Entsprechend der Natur des letzten natürlichen Zieles bestimmt sich jetzt das Lebensideal des Menschen in der rein natürlichen Sphäre seines Handelns nach zwei Richtungen hin. Einerseits verlangt Thomas mit Aristoteles die Pflege der Individualität, andererseits die Verwirklichung der sozialen Anlage. Die erstere verlangt die Pflege des reinen vernünftigen Denkens und zugleich die praktische Herrschaft der Vernunft über das Triebleben, das der Mensch als Gattungswesen mit dem Tiere gemein hat. Doch sollen die Triebe, weil sie zur

[1] *S. theol.* I—II q. 94 a. 5; q. 91 a. 3; q. 95 a. 2; *Komm. zur Metaph.* I lect. 5. — Näheres bei Stockums *a. a. O.* S. 71—77.

[2] Vgl. Cl. Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters*, S. 301f.

Menschennatur hinzugehören, in ihrer relativen Berechtigung anerkannt, aber zu höheren Zwecken als zur bloßen sinnlichen Befriedigung verwertet werden. Die Betonung der sozialen Naturanlage endlich stellt den Menschen mitten hinein in den gesellschaftlichen Organismus und läßt ihn im Zusammenleben mit seinesgleichen zur vollen Entfaltung seines Wesens heranreifen. Dementsprechend wird der Zweck der Ehe und des Staates als ein sittlicher bestimmt. So ist also nach aristotelisch-thomistischer Anschauung der rein natürliche Endzweck der Menschen, alle Güter zu pflegen, die Natur, Moral und Kultur ihm bieten, kurz „sein Leben möglichst zu vervollkommnen, alle seine Kräfte und Fähigkeiten, vor allem die ihm spezifisch eigentümlichen des Verstandes und Willens zur möglichst großen Entfaltung zu bringen, in deren Genuß das menschliche Glück (*εὐδαιμονία*) besteht. Nach diesem Glück hat der Mensch das unwiderstehliche Verlangen, sagen wir Bedürfnis; die allseitige Vollendung der physischen und geistigen Kräfte ist der größte Schatz des Menschen“ [1].

A. Die Ausbildung der menschlichen Individualität.

Die Vervollkommnung des Menschen als Einzelwesens, die Ausbildung der Persönlichkeit, wie wir heute sagen würden, ist das nächste Ziel, auf das sich die ethische Lebensarbeit erstrecken muß.

Bevor jedoch dieses Ziel einer eingehenderen Betrachtung unterzogen werden kann, ist ein kurzer Blick auf die metaphysischen Voraussetzungen erfordert. Denn ebensowenig wie der Staatszweck in seiner Beziehung zur Natur des Menschen erkannt werden kann ohne die Kenntnis der im Menschen selbst liegenden sozialen Anlage, ebensowenig kann die Pflege der menschlichen Individualität als Forderung der Ethik gewürdigt werden ohne die Einsicht in die Natur des Einzelmenschen.

§ 1. Der Mensch als selbständges Einzelwesen.

Nach der aristotelisch-thomistischen Anthropologie ist der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt. Der Leib als Materie und die Seele als Form bilden ein einheitlich geschlossenes

[1] Johann Žmavc, *Die Werttheorie bei Aristoteles und Thomas von Aquin*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, hrsg. von L. Stein, XII, Berlin 1899, S. 430. — Vgl. Renz *a. a. O.* S. 106 ff.

Ganzes, das man als Individuum bezeichnen kann, da alles ein Individium ist, was in sich selbst ungeteilt, von anderen aber geschieden ist[1]. Nicht alle Vorzüge der Art vereinigt das Invididuum in sich, es ist auf andere Wesen der gleichen Art angewiesen. Das ist gegenüber der Selbständigkeit des Einzelwesens ein Mangel. Auf der anderen Seite ist aber eine Mehrzahl von gleichartigen Individuen gefordert, damit die Art selbst erhalten bleibe. Denn da das Individuum vergeht, kann es als solches die Art nicht erhalten. Nur die Unvergänglichkeit gestattet die Vereinigung beider Vorzüge, des Individual- und des Artcharakters[2]. Aber auch vom Standpunkte des Individuums aus ergibt sich die Notwendigkeit einer Mehrheit gleichzeitiger Einzelwesen, denn als Einzelwesen ist der Mensch beschränkt in seinen Kräften, die Mehrheit gleichartiger Individuen aber gestattet gegenseitige Unterstützung[3] — ein Gedanke, der in der Begründung des sozialen Charakters des Menschen von maßgebender Bedeutung sein wird[4].

Durch das bloße Fürsichbestehen ist aber noch nicht der Charakter der Person gegeben. Hierzu bedarf es des weiteren Merkmals der Vernünftigkeit. Person ist eine individuelle Substanz einer vernünftigen Natur: d. h. eine für sich bestehende vernünftige Einzelsubstanz. Diese allgemeine Definition des Boëthius[5] wird hier von Thomas aufgegriffen. Die Vernünftigkeit ist das spezifische Merkmal der Person, mit ihm vereinigen sich die beiden anderen der Subsistenz und Substanz, der selbständigen und bestimmten, von anderen geschiedene Existenz[6]. Die

[1] *In Sent.* IV d. 12 q. 1 a. 1 q. 3 ad 3. [2] *De spir. creat.* a. 8.

[3] *Komm. zu De caelo et mundo* II lect. 16.

[4] *S. theol.* I q. 29 a. 1.

[5] Persona est naturae rationalis individua substantia. *De persona et duabus naturis Christi* cap. 3; *PL* 64, p. 1343 C.

[6] In definitione personae ponuntur tria: scilicet genus illius rei, quod significatur nomine personae, dum dicitur substantia et differentia, per quam contrahitur ad naturam determinatam, in qua ponitur res, quae est persona, in hoc, quod dicitur rationalis naturae, et ponitur etiam aliquid pertinens ad intentionem illam, sub qua significat nomen personae rem suam, non enim significat substantiam rationalem absolute, sed secundum quod intelligitur intentio particularis, et igitur additur individua. *In Sent.* I d. 25 q. 1 a. 1. — Tria . . . sunt de ratione personae . . ., scilicet subsistere, ratiocinari et individuum esse. *In Sent.* II d. 3 q. 1 a. 2.

Vernunft ihrerseits ist die Voraussetzung für die Freiheit, denn nur ein vernünftiges Wesen kann frei über sich selbst verfügen [1].

Thomas gebraucht mithin den Begriff „personalitas" in rein metaphysischem Sinne. Den ethischen Sinn, den man heute mit dem Begriff „Persönlichkeit" verbindet, hat die scholastische Bezeichnung noch nicht, sie will die Ausbildung des Artwesens Mensch. Jedoch tritt auf Grund der gegebenen metaphysischen Erörterungen deutlich hervor, daß die Forderung, ein selbständiges, charaktervolles, sich selbst bestimmendes Wesen, das alle seine Anlagen zu harmonischer Einheit entfaltet hat, eine Persönlichkeit innerhalb der Art Mensch zu werden, in der thomistischen Ethik insofern bereits im Keime enthalten ist, als an jeden einzelnen die Pflicht tritt, alle Anlagen in vernunftgemäßer Weise zu bilden und zu pflegen.

§ 2. Die Ausbildung der spezifischen Naturanlage des Einzelmenschen.

Entsprechend der Natur eines Wesens gestalten sich seine Ziele. Der Mensch als ein auf sich stehendes, bestimmtes, von anderen durch Wesensmerkmale getrenntes Wesen hat deshalb auch bestimmte Sonderziele [2].

1. Die Pflege des reinen vernünftigen Denkens.

In der Pflege des reinen vernünftigen Denkens sieht Aristoteles die vollkommenste Glückseligkeit, das höchste Ziel des Menschen schlechthin. Denn die Tätigkeit wird bewertet nach dem Ziel, auf das sie sich richtet. Die Objekt des Denkens aber sind die höchsten, die Denktätigkeit also die edelste Beschäftigung des Menschen. Alle Merkmale, die im Begriffe der Glückseligkeit vereinigt sind, kommen dem Denken zu: es ist anhaltender als alle

[1] Sicut substantia individua proprium habet, quod per se existat, ita proprium habet, quod per se agat, nihil enim agit nisi ens actu . . . Hoc autem, quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis, nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in iis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agunt. *De pot.* q. 9 a. 1 ad 3.

[2] Quorumcunque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quae illi naturae conveniant: propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. *S. c. gent.* III c. 129, 4.

anderen Tätigkeiten, es gewährt die höchste Lust, es trägt seinen Zweck in sich selbst, es kann in Muße betrieben werden. In der Vernunft liegt gegenüber unserer sinnlichen Natur unser eigentliches Selbst, und es wäre töricht, in etwas anderem unser Glück zu suchen als in unserem eigenen Ich[1]. Eine Ergänzung und Verstärkung erhält diese Beweisführung bei Aristoteles durch den Hinweis auf den Gottesbegriff[2]. Zwei Merkmale verbinden sich notwendig mit diesem: die Glückseligkeit und das Leben, mithin die Tätigkeit. Wollte man die menschlichen Tugenden auf die Gottheit übertragen und in ihrem Besitz die göttliche Glückseligkeit suchen, so würde man mit dem Gottesbegriff eine unwürdige Vorstellung verbinden. Man kann vielmehr nur im göttlichen Denken die Glückseligkeit der Gottheit finden, denn einerseits muß Gott tätig sein, andererseits steht er aber nach der deistischen Anschauung des Stagiriten nicht mit den Weltdingen in Verbindung, weder als Schöpfer, noch als Erhalter derselben, es bleibt mithin nur die theoretische Beschäftigung, das Sichselbstdenken als seine Tätigkeit und Seligkeit übrig. Gott ist, wie Aristoteles in der Metaphysik ausführt, die „*νόησις νοήσεως*", er denkt sich selbst[3], er allein ist der einzig würdige Gegenstand seines Denkens. Demnach wird auch des Menschen höchste Vollendung im Denken bestehen. Durch Denken wird er glücklich und gottähnlich zugleich, und diese auf dem Denken beruhende Glückseligkeit ist das spezifische Merkmal des Menschen gegenüber dem Tiere[4].

In dieser Zielbestimmung des menschlichen Lebens weiß sich Thomas mit Aristoteles einig. Auch er sieht in der Betätigung der spekulativen Vernunft die eigentliche Aufgabe, das höchste natürliche Ziel, das der Mensch verfolgen kann[5]. Inhaltlich bestimmt er dieses Ziel, indem er dem theoretischen Verstand die an der Hand des Kausalgesetzes zu erreichende Gotteserkenntnis als Ziel hinstellt. Denn nur eine solche ist für den menschlichen Intellekt auf

[1] Arist. *Eth. N.* X, 7, p. 1177 a 11—1178 a 7.
[2] *l. c.* X, 8, p. 1178 b 7—23. [3] *Met.* XII, 9, p. 1074 b 33 ff.
[4] *Eth. N.* X, 8, p. 1178 b 7—32.
[5] Vgl. *Komm. zur Eth.* X lect. 10 - 13.

Erden möglich, nur durch eine immer fortschreitende Abstraktion kann er vom Materiellen zum Immateriellen aufsteigen, eine volle, adäquate Erkenntnis des Geistes und zumal des göttlichen Geistes kann er nicht erreichen [1].

In dem Streben nach der Erkenntnis Gottes verwirklicht sich die spezifische natürliche Anlage des Menschen, die Vernunft; denn das Erkennen wird, wie Aristoteles schon bemerkte, in seinem Werte durch das Ziel-Objekt bestimmt, es kann aber keinen höheren Gedanken geben als den Gottesgedanken. So ist die Gotteserkenntnis die vollkommenste Tätigkeit des Menschen, mithin sein höchstes Ziel, denn die Tätigkeit des Dinges ist sein Zweck. Mag immerhin auf unser Wahrheitsuchen das Wort des Aristoteles [2] Anwendung finden, daß sich unser Verstand zu dem, was an sich — objektiv — am klarsten ist, verhalte wie das Auge der Nachteule zu dem hellen Glanze des gewaltigen Tagesgestirns, da der Mensch das an intellektueller Kraft am tiefsten stehende intelligente Wesen ist, so ändert dies doch nichts an der Objektsbestimmung des Verstandes, sondern nur an der Art und dem Grad der subjektiven Erkenntnis. Aber trotz der Mangelhaftigkeit der Verstandeserkenntnis fühlt sich der Mensch mehr hingezogen zur Erkenntnis Gottes als zur Erkenntnis der irdischen Dinge, die seinem Verstande insofern ein dankbareres Ziel geben würden, als sie ihm ein tieferes Eindringen gestatten würden. Gerade durch diese erhält der denkende Geist die Anregung zur weiteren Forschung, denn er muß sich, um das Staunen, das ihn bei ihrer Betrachtung befällt, und das nach Platon [3] und Aristoteles [4] den Anfang der Philosophie bildet, zu befriedigen, nach der Ursache umschauen, und je mehr er forscht, um so größer wird sein Wissensdrang, der sich erst dann zufrieden stellt, wenn er im Gottesgedanken die letzte

[1] Vgl. *S. c. gent.* III c. 41—47.

[2] *Ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντα.* *Met.* II, 1, p. 993 b 9 – 12.

[3] *Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη.* *Theaetet* 155 D.

[4] *Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.* *Met.* I, 2, p. 982 b 12 f.

Ursache erfaßt zu haben glaubt; denn über Gott hinaus gibt es keine Ursache des Seins mehr, hier erhält die letzte Frage nach dem Warum die letzte Antwort — Gott ist mithin das letzte Ziel des wahrheitsuchenden Denkens.

Auf das philosophische Denken, die höchste Betätigung des Menschen, sind alle übrigen menschlichen Tätigkeiten hingeordnet, sowohl die praktische Verstandestätigkeit als auch das gesamte Handeln. Denn die beiden letzteren haben ihren Zweck nicht in sich selbst, die Vernunfttätigkeit allein ist Selbstzweck[1].

Würden nämlich das praktische Denken und die übrigen Tätigkeiten des Menschen nicht zuletzt einem einzigen Ziele untergeordnet sein, so würde die Zahl der Ziele ins Unendliche steigen und das Streben des Menschen nie zur Ruhe kommen. Dieser Gedanke ist für Thomas unvollziehbar: das natürliche Sehnen des Menschen wäre ja zwecklos, wenn es an kein Ziel käme! Das theoretische Denken ist mithin die Leiterin alles menschlichen Tuns, in seiner Pflege wird sich deshalb auch der höchste Zweck, der durch natürliche Kräfte erreicht werden kann, darstellen.

Dementsprechend gestaltet sich auch die vom Zweckgedanken ausgehende Bewertung der einzelnen Wissenszweige. Innerhalb der spekulativen Wissenschaften hat die Metaphysik die Leitung, denn von ihr entlehnen alle anderen ihre Prinzipien. Das eigentliche Objekt der Metaphysik ist Gott. Daher ist auf die Gotteserkenntnis das gesamte Denken und, da dem Denken die übrige Tätigkeit des Menschen untersteht, die ganze Betätigung des Menschen überhaupt als auf das letzte Ziel hingeordnet.

Dasselbe Resultat stellt sich auf Grund einer Betrachtung der innerhalb unseres psychophysischen Organismus wirkenden Kräfte dar. Der Intellekt bewegt den Willen, dieser das niedere Strebevermögen, dieses den Körper. Das Ziel des obersten Bewegers ist aber zugleich das aller von ihm bewegten einzelnen Beweger. Mithin ist das Ziel, auf welches der ganze Mensch

[1] Vgl. Arist. *Eth. N.* X, 7, p. 1177 b 1—4: *δόξαι τ' ἂν αὐτὴ (ἡ θεωρητικὴ ἐνέργεια) μόνη δι' αὑτὴν ἀγαπᾶσθαι. οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι, ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν ἢ πλεῖον ἢ ἔλαττον περιποιούμεθα παρὰ τὴν πρᾶξιν.*

hinarbeitet, die Erkenntnis Gottes, da diese das Ziel des obersten Bewegers, des Intellektes, ist[1].

2. Die Herrschaft der Vernunft über die sinnliche Natur.

Wenn auch die Pflege des theoretischen Denkens das letzte natürliche Ziel des Menschen bildet, so ist diese Beschäftigung doch zu hoch und zu anstrengend, um fortwährend Gegenstand der menschlichen Tätigkeit sein zu können. Denn der Mensch ist nicht reiner Geist, er verbindet mit dem Geiste eine sinnliche Natur, die ebenfalls Ansprüche erhebt. Diese sind gut, weil sie natürlich sind.

Hier ergibt sich als zweites Ziel des ethischen Handelns, die Vernunft nicht bloß in ihrer theoretisch-spekulativen Anlage zu entwickeln, sondern neben dem Streben nach Erkenntnis der Wahrheit auch die Harmonie der menschlichen Naturanlage, der Sinnlichkeit und des Geistes, zum Ziele sittlicher Betätigung zu machen[2].

Unter dem Gesichtspunkt des Wertes beurteilt Aristoteles schon das Verhältnis von Verstand und Sinnlichkeit: Wenn jener auch dem Umfange nach der geringere ist gegenüber der Sinnlichkeit, so kommt diese ihm an Würde und Macht doch nicht gleich. Demnach muß der Verstand über die Sinnlichkeit herrschen: das Interesse des Menschen soll darauf gerichtet sein, dem weniger edlen Teil der Natur abzusterben und das Leben nach den Normen des besseren Teiles einzurichten. Eine relative Berechtigung wird also dem sinnlichen Teil, dem *πάθος*, zuge-

[1] Zu der gesamten Darstellung vgl. *S. c. gent.* III c. 25; *De ver.* q. 8 a. 1.

[2] Vgl. *S. c. gent.* III c. 129, 7: Secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam et inferiores vires animae propter rationem, sicut in aliis rebus materia est propter formam, et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem, quod est ad aliud ordinatum, dicitur ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Est igitur naturale rectum, quod sic procurentur ab homine corpus et inferiores vires animae, ut ex hoc et actus rationis et bonum ipsius minime impediatur, magis autem iuvetur. Si autem secus acciderit, erit naturaliter peccatum. Vinolentiae igitur et commessationes et inordinatus venereorum usus, per quae actus rationis impeditur et subditur passionibus, quae liberum iudicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

standen, er ist nicht absolut wertlos, muß aber der Herrschaft der Vernunft unterstehen [1].

Bei Thomas finden wir dieselbe Auffassung: die Affekte sind Mittel zum Zweck der sittlichen Vervollkommnung. „Der Mensch empfängt die Aufgabe, unter ihrem ermäßigten Einfluß seinem rational-sittlichen Prinzip treu zu bleiben, denn dann werden sie ihm förderlich und dienstbar" [2].

Thomas entscheidet sich für Aristoteles gegen die Stoa, die ihm einseitig erscheint, weil sie der Sinnlichkeit alles Recht abspricht und die Unterscheidung von ungeordneten und durch die Vernunft geordneten oder beherrschten sinnlichen Regungen unterläßt. Doch glaubt er mit Augustinus [3], daß der Unterschied zwischen Peripatetikern und Stoikern nur auf einem Wortstreite beruhe, die Stoiker meinten dasselbe wie die Peripatetiker [4].

Mit Aristoteles fordert Thomas die Unterwerfung der Affekte unter die Vernunft. Hierin sieht er, wenn auch nicht das höchste natürliche Lebensziel — denn dieses besteht ja in der Pflege des theoretischen Denkens — so doch eine Hauptaufgabe des Menschen [5].

Die Vernunft ist die ordnende Macht, der die übrigen Seelenkräfte gehorchen müssen. Die Ausführung des Befehles setzt

[1] *Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται, ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει.* Arist. *Eth. N.* X, 7, p. 1177 b 31—1178 a 2. — „Leidenschaft" und „Affekt" sind in der aristotelisch-thomistischen Ethik synonyme Begriffe (vgl. z. B. *S. theol.* I—II q. 22 a. 2). Bei der griechischen Bezeichnung „*πάθος*" und der lateinischen „passio" darf man nicht an die Bedeutung unseres Wortes „Leidenschaft" denken. Wir pflegen mit dieser Bezeichnung ein Werturteil zu verbinden, denken an einen Mangel an Selbstbeherrschung. Die griechische, augustinische und thomistische Terminologie bezeichnet mit „*πάθος*", „passio" oder „affectus" aber nichts weiter als eine psychische Erscheinung, ohne ein Werturteil damit verbinden zu wollen.

[2] W. Gaß, *Geschichte der christlichen Ethik,* Berlin 1881, I, S. 333.

[3] *De civ. Dei* IX c. 4; *P L* 41, p. 258 f.

[4] *S. theol.* I—II q. 24 a. 2; q. 59 a. 2; *De malo* q. 12 a. 1; *De ver.* q. 26 a. 8 ad 2.

[5] Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas. *S. theol.* I—II q. 3 a. 5.

aber psychologisch einen Willensakt voraus, da der Wille die erste bewegende Kraft ist, ohne die also auch die Vernunft ihrer Bestimmung, ordnend tätig zu sein, nicht genügen kann[1]. Die sinnlichen Affekte unterstehen jedoch nicht vollständig dem Machtbereiche der Vernunft, denn über die physiologischen und biologischen Dispositionen des Körpers, von denen die Affekte stark abhängig sind, hat diese keine Macht. Daher ist die Möglichkeit gegeben, daß umgekehrt die sinnlichen Erregungen Vernunft und Willen beeinflussen können[2]. Die Herrschaft der Vernunft ist mithin, wie Thomas in einem dem Aristoteles entlehnten Bilde[3] ausführt, keine despotische, wie sie der Herr über seine Sklaven ausübt, sondern eine freiere, wie sie im Staate der König über freie Untertanen führt[4].

Aus der Zweckbestimmung der praktischen Vernunft ergibt sich die Stellung, die Thomas den sinnlichen Affekten gegenüber einnimmt. Er hält sie an sich nicht für sittlich minderwertig, sondern für rein indifferent. Sie erhalten erst ein sittliches Prädikat, wenn sie sich der Vernunft und dem Willen unterwerfen oder nicht[5]. Daher trifft sie als solche weder Lob noch Tadel[6].

Die Ausbildung des ganzen Menschen wird so von Thomas als sittliches Ziel intendiert. Alle Anlagen, Vernunft und Sinn-

[1] Relinquitur, quod imperare sit actus rationis praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium et exercitium actus. *S. theol.* I—II q. 17 a. 1.

[2] *S. theol.* I—II q. 17 a. 7; q. 9 a. 2; q. 77 a. 1; *De ver.* q. 22 a. 9 ad 6.

[3] *ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν. Pol.* I, 5, p. 1254 b 4—6.

[4] *S. theol.* I—II q. 17 a. 7; *De virt. in comm.* a. 4.

[5] Motus sensualitatis non est peccatum nisi secundum quod in potestate voluntatis est, . . . et non in quantum est passio quaedam. *In Sent.* II d. 36 q. 1 a. 2 ad 1; *S. theol.* I—II q. 24 a. 2; q. 25 a. 4; q. 59 a. 1 ad 2; *De malo* q. 12 a. 2 ad 1.

[6] *S. theol.* I—II q. 24 a. 1 ad 3; *In Sent.* IV d. 46 q. 2 a. 1 q. 3 ad 2; Aristoteles *Eth. N.* II, 4, p. 1105 b 31—34: *Κατὰ μὲν τὰ πάθη οὔτε ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα (οὐ γὰρ ἐπαινεῖται ὁ φοβούμενος οὐδὲ ὁ ὀργιζόμενος οὐδὲ ψέγεται ὁ ἁπλῶς ὀργιζόμενος, ἀλλ' ὁ πώς).* Vgl. Thom. *Komm. zur Eth.* II lect. 5: Non enim aliquis laudatur neque vituperatur ex hoc, quod absolute timet vel irascitur, sed solum ex hoc, quod aliqualiter timet vel irascitur, id est secundum rationem vel praeter rationem. Et idem est intelligendum in aliis passionibus animae. Ergo passiones animae neque sunt virtutes neque malitiae.

lichkeit, sollen gepflegt und in diesem sittlichen Lebensziel veredelt werden. Der Affekt der Freude z. B. kann zur Erhöhung des sittlichen Wertes einer Tat beitragen, denn wer mit Freuden gibt, hat eine sittlich höhere Tat vollbracht als derjenige, der ohne diesen Affekt dasselbe tut [1]. „Da die sinnlichen Vermögen, wie der Leib, zum Dienste der Seele bestimmt, da sie in höherem Maße wie jener der Teilnahme an geistigen Interessen fähig sind, so dürfen sie bei der Sittlichkeit nicht ausgeschaltet werden; sie sollen dem Wollen nicht voraneilen, aber ihm folgen, das sittliche Handeln nicht leiten, aber es begleiten und stützen. Es gehört zu der großen, die Schöpfung durchdringenden Ordnung, daß das Stoffliche im Dienste des Geistes nichts von seiner Energie einbüßt, sondern seine Eigentätigkeit bewahrt und in höherem Sinne entfaltet. Vor allem ist der Mensch zu dieser harmonischen Vollendung bestimmt, das Sittliche wird in ihm um so kräftiger und durchgebildeter, je mehr es seine Herrschaft auf alle empfänglichen Kräfte der Menschennatur ausdehnt“ [2].

Das Mittel zur Erreichung des Lebenszweckes, zur Herrschaft der Vernunft über die Passionen, ist die Tugend [3]. Sie ist eine dauernde Beschaffenheit; ein Habitus des Geistes, der auf die Ausübung einer sittlich guten Tat gerichtet ist, sie gibt dem Menschen einen festen Willen, sie bestimmt seine freien Willensentschlüsse nach einer bestimmten Richtung hin, sie macht ihn schnell und entschlossen in seiner Wahl und gibt seiner ganzen Tätigkeit einen freudigen, arbeitsfrohen Zug [4].

[1] Vgl. *De malo* q. 3 a. 11; *S. theol.* I—II q. 24 a. 3 ad 1; q. 77 a. 6; *De ver.* q. 26 a. 7 ad 1. Auch im religiösen Leben des Menschen wird der Affekt von Thomas gewürdigt, worauf M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* II, S. 277 f. hinweist. — Man vgl. die Ausführungen Cathreins über die sittliche Norm nach Thomas von Aquin *a. a. O.* I, S. 201 ff. Der Verfasser betont, daß nach Thomas die „Würde der menschlichen Natur“ die Norm bei den sinnlichen Genüssen abgeben müsse, S. 202.

[2] Mausbach, *Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin*, S. 73. [3] Vgl. Gaß *a. a. O.* S. 336.

[4] *De virt. in comm.* a. 1; *S. theol.* I—II q. 55 a. 2—4; vgl. Cathrein *a. a. O.* I, S. 190. — Die Bezeichnung der Tugend als „habitus“ verrät den Aristoteliker. Aristoteles hat diese Charakterisierung der Tugend, die in ihrem weitesten Sinne für ihn und dementsprechend auch für Thomas allgemein eine Tüchtigkeit bedeutet, gewählt. Sie macht das Subjekt, dem sie eignet,

Der Tugendbegriff ist demnach teleologisch bestimmt, nicht nur im psychologischen Sinne, insofern er einen Habitus bedeutet, der ein bloß Mögliches schnell und leicht seinem Ziele entgegenführen kann, sondern auch im ethischen Sinne, insofern die Tugend es ist, die den Menschen befähigt, sein natürliches Lebensziel, die Ausbildung der Vernunft, gut zu erreichen[1]. Da dieses Ziel nach zwei Seiten hin Anforderungen an den Menschen stellt: das vernünftige Denken zu pflegen und es praktisch Herr über das Handeln sein zu lassen, so wird es eine doppelte Tugendreihe geben. Auch hier sehen wir Thomas mit Aristoteles[2] vereint. Beide unterscheiden die dianoetischen oder intellektuellen Tugenden von den ethischen oder praktischen. Jene sind Fähigkeiten des theoretischen Denkens, Tugenden in dem allgemeineren Sinne der Tüchtigkeit[3], diese bezeichnen dauernde Fertigkeiten, mit deren Hülfe wir unser Streben auf Ziele richten, die von der Vernunft als gut erkannt sind, die also das Streben der vernünftigen Beurteilung unterordnen. Nur diese haben eigentlich ethischen Charakter, wie ja die Bezeichnung „*ἀρεταὶ ἠθικαί*“, „virtutes morales“ genugsam andeutet[4].

selbst tüchtig und befähigt es dadurch zugleich zu tüchtigen Handlungen. Arist. *Eth. N.* II, 5, p. 1106 a 15—24; Thom. *Komm. zur Eth.* II lect. 6.

[1] Vgl. Wagner *a. a. O.* S. 41 ff.; Renz *a. a. O.* S. 154 ff.

[2] *Λέγομεν γὰρ αὐτῶν (τῶν ἀρετῶν) τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικάς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σοφροσύνην ἠθικάς. Eth. N.* I, 13, p. 1103 a 4—6. Ihre Zahl hat Thomas verändert und sie auch im einzelnen modifiziert.

[3] Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam, possunt quidem dici virtutes, in quantum faciunt facultatem bonae operationis, quae est consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectus; non tamen dicuntur virtutes secundo modo quasi facientes bene uti potentia seu habitu. *S. theol.* I—II q. 57 a. 1.

[4] Ad hoc, quod homo bene agat, requiritur, quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde, sicut appetitus est principium humani actus, secundum quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanae, in quantum rationi conformatur. *S. theol.* I—II q. 58 a. 2. — Die übrigen Tugendklassen, die Thomas teils von Platon teils von Augustinus übernimmt, aufzuführen, erübrigt sich, da es hier lediglich darauf ankommt, der Tugend als solcher innerhalb der ethischen Zweckbestimmung ihre Stelle anzuweisen.

Die Tugendlehre steht, wie Gaß mit Recht bemerkt [1], im Mittelpunkt der gesamten thomistischen Ethik. Für uns kommt vor allem die Tugend der Klugheit in Betracht, an ihr zeigt sich der Zweckgedanke besonders deutlich als Grundprinzip der Ethik; denn sie ist nichts anderes als die Leiterin zum Ziele. Ihr müssen alle menschlichen Tätigkeiten unterstehen, wenn sie in der rechten Weise dem „bonum humanum" dienen sollen [2]. Der Klugheit „gehört die ganze sittlich normierte Teleologie" [3]. Wird das Tier durch seinen Instinkt, die Klugheit im weiteren Sinne des Wortes, zu seinem Ziele geleitet [4], so bestimmt der Mensch auf Grund der Tugend der Klugheit die Mittel und Wege, die ihn seinem sittlichen Lebensziel entgegenführen, selbst [5].

§ 3. Die aus den natürlichen Zielen folgende Wertung der Lebensarbeit.

Entsprechend dem zweifachen natürlichen ethischen Ziel des Menschen teilt Thomas das Menschenleben in ein doppeltes: das kontemplative und das aktive, von denen das eine sich vorwiegend die Erforschung der Wahrheit als Ziel hinstellt, das andere mehr die praktische Aufgabe verfolgt, den höheren Seelenteil, die ethisch normierende Vernunft, über die sinnlichen Strebungen Herr werden zu lassen in den äußeren Geschäften und Verrichtungen des Lebens [6]. Doch ist diese Einteilung des Lebensberufes nicht so zu verstehen, als ob das kontemplative Leben in

[1] *a. a. O.* S. 348. [2] *S. theol.* II—II q. 47 a. 1—3.
[3] Gaß *a. a. O.* S. 346. [4] oben S. 51 f.
[5] *S. theol.* II—II q. 47 a. 6 und 7. — Vgl. Renz *a. a. O.* S. 167 ff.
[6] Quia ergo quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est, quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam. *S. theol.* II—II q. 179 a. 1; vgl. a. 2. — Vita activa et contemplativa distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines: quorum unum est consideratio veritatis, quae est finis vitae contemplativae, aliud autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita activa. Manifestum est autem, quod in virtutibus moralibus non principaliter quaeritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum. Unde Philosophus dicit in II Ethic. cap. 2 et lib. 10 cap. ult., quod ad virtutem quidem scire parum aut nihil prodest (Arist. *Eth. N.* II, 2, p. 1103 b 27 f.; X, 10, p. 1179 a 35 ff.). Unde manifestum est, quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam. *S. theol.* II—II q. 181 a. 1.

der Pflege des theoretischen Denkens allein und das aktive in der durch die praktische Vernunft geleiteten Ausführung der Geschäfte allein sein Ziel finde, vielmehr ergänzen sich beide, denn ohne die moralischen Tugenden, die sich vorzüglich im aktiven Leben geltend machen, würde die Kontemplation, die selbstlose Vertiefung in die Wahrheit, unmöglich sein [1]. Das Hauptobjekt des kontemplativen Lebens ist natürlich die Gotteserkenntnis, denn Gott gilt ja als das höchste Ziel der gesamten menschlichen Denktätigkeit [2]. Auch das kann nach unseren bisherigen Ausführungen nicht mehr zweifelhaft sein, daß Thomas konsequent der vita contemplativa vor der vita activa den Vorzug geben muß, denn als Aristoteliker muß er in der Pflege des philosophischen Denkens die höchste und edelste Tätigkeit des Menschen erblicken, und tatsächlich sind auch die Gründe, nach denen er das Wertverhältnis dieser doppelten Lebensarbeit bestimmt, in der Hauptsache der aristotelischen Ethik entnommen [3]. Thomas mußte als Philosoph des 13. Jahrhunderts in der Denkarbeit des Philosophen einen größeren Wert finden als in der rein geschäftigen Betätigung, und auch das subjektive Moment mag hier seinen Einfluß geltend machen, das R. Seeberg in seinem psychologischen Verständnis für den Charakter des Aquinaten zeichnet: „Seine Seele hat das Ringen nach der Wahrheit oft und erschütternd empfunden . . . Dieses innere Ringen, das seinen ganzen Geist ausfüllte, war für Thomas zugleich ein Kampf um die Erkenntnis Gottes. Sein ganzes Leben war ein Suchen nach Wahrheit“ [4]. —

[1] Vita activa potest considerari quantum ad duo. Uno modo quantum ad ipsum studium et exercitium exteriorum actionum, et sic manifestum est, quod vita activa impedit contemplativam, in quantum impossibile est, quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones et divinae contemplationi vacet. Alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc, quod interiores animae passiones componit et ordinat: et quantum ad hoc vita activa adiuvat ad contemplationem, quae impeditur per inordinationem interiorum passionum. *S. theol.* II—II q. 182 a. 3; vgl. q. 179 a. 2 ad 2.

[2] Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae. *S. theol.* II—II q. 180 a. 4.

[3] *l. c.* q. 182 a. 1.

[4] Artikel „*Thomas von Aquino*“ in Herzog-Haucks *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. 19, S. 707.

Erst jetzt, am Schlusse unserer Behandlung des Zweckgedankens in der thomistischen Ethik können wir die eingangs angedeutete historische Bedeutung des Thomas gegenüber Augustinus voll und ganz würdigen.

Vernunftgemäßes Handeln ist nach Thomas sittliches Handeln. Durch diese Anerkennung des aristotelischen Moralprinzips der Vernunftgemäßheit und die sich aus ihm ergebende Würdigung der natürlichen Menschheitsziele unterscheidet sich Thomas scharf von Augustin, dem großen Ethiker der patristischen Zeit. Die thomistische Ethik bildet einen Markstein in der Geschichte der Ethik überhaupt. Thomas betrachtet den ganzen Menschen und kommt so zu einer gerechten Würdigung auch seiner sinnlichen Ansprüche. Augustin dagegen ist nie zu einer vollen, systematisch durchgeführten Anerkennung des Sinnlichen gekommen. Trotz seines Kampfes gegen den extremen Dualismus der Manichäer und den einseitig spiritualistischen Neuplatonismus, von dem sich auch ein Origenes nicht hatte frei halten können, verbleibt er dennoch in einer von — an sich freilich berechtigten — religiösen Motiven eingegebenen Befangenheit gegenüber den Affekten. Nur eine tiefer schöpfende Betrachtung des erkenntnistheoretischen Standpunktes der beiden großen Denker läßt sie zuletzt in ihrer Eigenart verstehen. Gewiß ist auch die thomistische Ethik, wie sich noch zeigen wird, im letzten Grunde durchaus religiös bestimmt. Auch Thomas genügen die reinen Diesseitszwecke keineswegs. Da er aber als echter Realist mit Aristoteles auf der Erde festen Fuß zu fassen sucht und erst vom sinnlich Gegebenen zum Reiche des Idealen aufsteigt, liegt ihm eine Anerkennung auch der rein natürlichen Zwecke des Menschen näher. Augustin dagegen ist der Idealist, der Platoniker, der sich über das Sinnliche erhebt zu den ewigen Ideen, die sich in der eigenen Seele spiegeln. Im Menschengeiste selbst liegt der Ausgangspunkt der Erkenntnis, die Sinnenwelt kann sie wohl stützen, aber nicht weiterführen. Es kann nicht wundernehmen, wenn als Folge dieser Erkenntnislehre eine von vornherein nicht so sehr realistisch, als religiös gerichtete Ethik erscheint [1].

[1] Vgl. die vorzüglichen Ausführungen von Jos. Mausbach über die hier angeklungene Frage. *Die Ethik des hl. Augustinus*, Freiburg i. Br. 1909, I, S. 249 ff.; ferner S. 159—168; S. 214 ff.

B. Die Ausbildung der sozialen Anlage des Menschen im Gemeinschaftsleben.

§ 1. Der Mensch als soziales Wesen.

Wenn das natürliche Ziel des Menschenlebens die volle und allseitige Ausbildung und Vollendung der Naturanlage ist, dann kann die Pflege der Einzelpersönlichkeit nicht die alleinige Bestimmung des Menschen sein. Denn die menschliche Natur ist eine soziale. Der Mensch ist ein Wesen, das auf die Gesellschaft angewiesen ist, ein „ζῷον πολιτικόν", ein „*animal politicum*", „*civile*" oder „*sociale*" [1].

Eine auch nur oberflächliche Betrachtung des Menschen wird dies bestätigen.

Mit Aristoteles weist Thomas zunächst auf die natürliche Bedürftigkeit des Menschen hin. Der Mensch als Einzelwesen ist von Natur weniger mit Verteidigungsmitteln zu seiner eigenen Erhaltung ausgerüstet als das Tier. Er besitzt indessen in seinem vernünftigen Denken das Mittel, durch welches er diesem Mangel abhelfen kann. Da aber der einzelne auch bei dem größtmöglichsten Aufwand von Fleiß durch seiner Hände Arbeit sich nicht alles beschaffen kann, was zu seiner Selbsterhaltung erforderlich ist, so ist er von Natur auf seine Mitmenschen angewiesen [2].

Dieser soziale Gesichtspunkt erhält eine Erweiterung durch eine von erkenntnistheoretischen Erwägungen eingegebene Reflexion: Auch die Ausstattung der Vernunft selbst ist nicht die vollkommenste. Denn wir erkennen das, was uns zur Selbsterhaltung und Selbstförderung notwendig ist, nur im allgemeinen und müssen von den allgemeinen Prinzipien durch logische Denkoperationen zur Kenntnis des Einzelnen gelangen, während dem Tier durch den

[1] Homo naturaliter est animal sociale. *S. theol.* I q. 96 a. 4. — Homo naturaliter est animal politicum vel sociale. *S. c. gent.* III c. 85, 10. — Homo naturaliter est animal civile. *Komm. zur Pol.* III lect. 5. — Vgl. oben S. 84 Anm. 3.

[2] Homo naturaliter est animal politicum vel sociale. Quod quidem ex hoc apparet, quod unus homo non sufficit sibi, si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providet sufficienter, dans ei rationem, per quam possit sibi omnia necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum, indumenta et alia huiusmodi, ad quae operanda non sufficit unus homo. *S. c. gent.* III *l.* c. — *De reg. princ.* I c. 1.

Instinkt vieles sofort als schädlich oder nützlich erscheint, was vom Menschen erst durch die Erfahrung so beurteilt werden kann. Soweit aber kann der Mensch sein Wissen nicht erweitern, daß er alles, was ihm zum Vorteil gereicht, erkennen könnte. Hier ist eine Teilung der Arbeit unter viele, die zu einer Einheit sich zusammenschließen, geboten [1].

Zu diesen praktischen Überlegungen gesellt sich eine mehr theoretische: Der Mensch allein besitzt die Sprache, die ihn sich mit anderen auf das genaueste verständigen läßt, sie wäre unnütz, wenn das Zusammenleben nicht schon von Natur aus dem Menschen eigentümlich wäre. Ein Werk größter Kunst und Zweckmäßigkeit, das die Lautsprache der Tiere weit überragt, wäre umsonst und zwecklos! [2]

So eng ist der soziale Trieb des Menschen mit seiner Natur verwachsen, daß er, selbst wenn der Mensch so vollkommen ausgestattet wäre, daß er von niemand abhängig wäre, doch nach Auswirkung verlangen würde [3]. Darum sind diejenigen, die ein gesellschaftliches Leben entbehren können, ohne dazu durch irgendwelche Umstände gezwungen zu sein, Menschen, die entweder über das allgemeine Niveau emporragen, Übermenschen, oder

---

[1] Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire. Non est autem possibile, quod unus homo ad omnia haec per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini, quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur. *De reg. princ. l. c.*

[2] *Διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον, δῆλον. οὐδὲν γὰρ, ὡς φαμέν, μάτην ἡ φύσις ποιεῖ. λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων.* Arist. *Pol.* 1, 2, p. 1253 a 7—10. Hierzu vgl. die Ausführungen von Thomas im *Kommentar zur Politik* II lect. 1. Thomas fügt nichts Wesentliches hinzu. Vgl. ferner: Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod proprium est hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. Alia quidem animalia exprimunt mutuo passiones suas in communi . . . Magis igitur homo est communicativus alteri, quam quodcunque aliud animal, quod gregale videtur, ut grus, formica et apis. *De reg. princ. l. c.*

[3] *Εἴρηται δὴ . . ., ὅτι φύσει μέν ἐστιν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν. διὸ καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς περὶ ἀλλήλων βοηθείας ὀρέγονται τοῦ συζῆν.* Arist. *Pol.* III, 6, p. 1278 b 17—21. — Homo naturaliter est animal civile; et ideo homines appetunt ad invicem vivere et non esse solitarii, etiamsi in nullo unus alio indigeret ad hoc, quod ducerent vitam civilem. Thomas *Komm. zur Pol.* III lect. 5.

solche, deren sittliches Empfinden tief unter dem der Allgemeinheit steht; sie sind entweder äußerst vollkommen oder äußerst verkommen[1].

Die Grundbedingung aber, ohne welche ein geordnetes Gemeinschaftsleben nicht möglich ist, ist die Unterordnung der Vielen unter einen Leiter, der das Wohl eben dieser Vielen im Auge hat. Denn die einzelnen sorgen für sich, sie verfolgen, ein jeder für sich, ihre Sonderinteressen und Einzelziele. Wie aber im Makrokosmos der Welt die Sonne die Allbewegerin ist, und die Körper der Leitung vernünftiger Wesen unterstehen, und wie im Mikrokosmos des Menschen ein leitendes Prinzip, die Seele, herrscht, und innerhalb dieses, von der Seele geleiteten Individuums für die psychische Seite des Menschen die Vernunft als Herrscherin waltet, und für die physische das Herz oder das Haupt die Herrscherrolle ausübt, so muß es auch im Organismus der Gesellschaft ein leitendes und führendes Prinzip geben. Denn ohne dasselbe würde nur ein wirres Chaos von Einzelwesen denkbar und ein Trachten nach gemeinsamen Zielen unmöglich sein. Teleologie muß hier ebenso herrschen wie auf allen anderen Gebieten, wo mehreres in eins zusammengeschlossen werden soll[2].

§ 2. Die Arten des menschlichen Gemeinschaftslebens.

Die Arten der verschiedenen gesellschaftlichen Ordnungen, zu deren Bildung die soziale Anlage des Menschen führt, haben

[1] *Ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος.* Arist. *Pol.* I, 2, p. 1253a 1—4; *ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός. l. c.* 27—29. Vgl. Thom. *Komm. zur Pol.* I lect. 1.

[2] Homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo philosophus (Arist. *Pol.* I, 2, p. 1254a 29 ff.) dicit, quod, quandocunque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. *S. theol.* I q. 96 a. 4. — In omnibus autem, quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem. *De reg. princ. l. c.* — Vgl. Basilius Antoniades, *Die Staatslehre des Thomas ab Aquino*, Leipzig 1890, § 2.

wir nur insoweit zu betrachten, als in ihnen der Einfluß des Zweckgedankens aufgewiesen werden kann.

Die erste und ursprünglichste Gemeinschaft ist die Verbindung von Mann und Frau in der Ehe. Den Zweck der ehelichen Gemeinschaft sieht Thomas mit Aristoteles zunächst in der Erzeugung der Nachkommenschaft. Zugleich mit der Erzeugung ist die natürliche Pflicht der Ernährung und Erziehung der Kinder gegeben, denn jene wäre zwecklos, würden die Kinder nicht am Leben erhalten. Die Eltern haben die Pflicht, ihre Kinder zu erziehen, und zwar müssen Vater und Mutter an der Erziehung in gleicher Weise beteiligt sein, denn die Mutter allein ist nicht stark genug, den Anforderungen, die das Leben an den Menschen stellt, gerecht zu werden.

Dieser Zweck der Ehe ist aber ein rein naturhafter. Zu ihm tritt ein zweiter, sittlicher ergänzend hinzu: Die Eltern sind die berufenen Lehrer der Kinder. Vater und Mutter müssen zusammen die Bildung des Kindes übernehmen. Der Mutter allein kann diese Pflicht nicht überlassen bleiben, denn der Vorzug des Mannes ist es, der geborene Lehrer und Erzieher zu sein, da sich in ihm nach thomistischer Anschauung die Vernunft in einem entwickelteren Grade findet, und seine Zuchtrute schärfer ist als die der Mutter.

Eine Konsequenz aus dem sittlichen Zwecke der Ehe ist ihr Charakter als einer monogamischen und lebenslänglichen. Der Zweck der Ehe wäre, wie Thomas ausführlich beweist, unerfüllbar, wenn die Ehe diesen Charakter nicht hätte, es wäre geradezu der natürlichen Ordnung zuwider, wenn der Mann die Frau und diese den Mann nach Belieben und aus rein äußerlichen Gründen entlassen könnte [1].

Über die weiteren Arten des sozialen Zusammenlebens äußert sich Thomas mit Ausnahme seiner Staatslehre nicht so eingehend wie Aristoteles. Er kommentiert zwar dessen Politik, entwickelt hier aber keine eigenen und selbständigen Ansichten [2], und außerdem ist dieser Kommentar ja auch zum größten Teil unecht. Es ist also überflüssig, die Bemerkungen aufzuführen, die Thomas zu den Ausführungen des Stagiriten über die Haus-

[1] *S. c. gent.* III c. 123 und 124. — Vgl. Wagner *a. a. O.* S. 73 ff.

[2] Antoniades *a. a. O.* S. 3 f.

genossenschaft und die Gemeinde macht. Gelegentlich nur spricht er über das Familienleben, dem ebenfalls ein sittlicher Zweck vorschwebt: die beiden Gatten sollen sich nicht nur gegenseitig unterstützen in der Sorge für die Stillung der Lebensbedürfnisse. Gegenseitige Zuneigung und ein auf ihm beruhender sittlicher Lebenswandel ist der höhere Zweck des häuslichen Lebens[1]. Diesen höheren, übergeordneten Zweck des menschlichen Zusammenlebens betont bereits Aristoteles[2].

Die Entwickelung der einzelnen sozialen Ordnungen von der Hausgenossenschaft durch die Gemeinde zum Staate denkt sich Aristoteles ganz teleologisch[3]: Der Staat schwebt dieser Entwickelung als Ziel vor. Das wird deutlich in dem schon oben[4] erwähnten Grundsatz ausgesprochen, daß das Ganze früher sei als der Teil. Der Staat bildet gleichsam einen Organismus, an dem jeder einzelne Teil seine bestimmte Funktion hat, und in Verbindung mit dem allein das Einzelne seine volle Bedeutung erhält und seine entsprechende Aufgabe erfüllt.

Diese Staatsauffassung teilt Thomas mit seinem Lehrer. Der Staat steht auf durchaus sittlicher Grundlage; die Zugehörigkeit zu ihm ist sittliche Pflicht, weil der sozialen Anlage des Menschen als Ziel und Aufgabe gesetzt.

§ 3. Der Zweck der vollkommenen Gemeinschaft, des Staates[5].

Der allgemeine Staatszweck erschöpft sich in der Sorge für das gemeinsame Wohl aller Bürger. Dem Regenten erwächst

[1] Mas et femina coniunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis ut in aliis animalibus, sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt aliqua opera viri et feminae, et in qua vir est caput mulieris. *S. theol.* I q. 92 a. 2. — Inter virum autem et mulierem maxima amicitia esse videtur; adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium. *S. c. gent.* III c. 123, 5.

[2] *Οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον. Eth. N.* VIII, 14, p. 1162a 21 f.

[3] *Pol.* I, 2, p. 1252a 23—1253a 40. [4] S. 11.

[5] Zur Bestimmung des Staatszweckes, wie überhaupt für die ganze Staatslehre des Thomas kommt vor allem das erste Buch *De regime principum* in Betracht. Die übrigen Bücher dieses Werkes außer dem Anfang des zweiten Buches stammen nicht von Thomas selbst. Der Kommentar zur *Politik* kommt schon wegen seiner ganzen Methode, positiv die aristotelischen Ausführungen

mithin die Pflicht, für das Gemeinwohl Sorge zu tragen und vor demselben seine Privatinteressen zurücktreten zu lassen [1].

Um den Inhalt dieses Zweckes näher bestimmen zu können muß auf den natürlichen Zweck des Menschenlebens zurückverwiesen werden. Er umfaßt den harmonischen Ausbau der gesamten Anlagen des Menschen. Der Staat, der sich auf Grund des sozialen Triebes bildet, muß dieser Aufgabe gerecht werden, anderenfalls hätte er keine Existenzberechtigung und würde sich nicht von dem Zusammenleben der Tiere unterscheiden. Der Menschheitszweck fordert den Staatszweck. Die Menschen vereinigen sich zunächst zum Zwecke einer besseren Befriedigung der materiellen Bedürfnisse. Denselben Grund beobachtet man aber auch bei der Bildung tierischen Gemeinschaftslebens. Daher wird der einmal entstandene Staat einen höheren Zweck verfolgen müssen. Er sucht auch die edleren Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen, seine geistige Natur zu vervollkommnen. Sein allgemeiner Zweck, das „bene vivere" aller Bürger, hat mithin eine materielle und eine höhere, geistige Seite: Der Staat muß die wirtschaftlichen Interessen, aber auch die geistigen, intellektuellen und ethischen Güter, die Kulturgüter [2], pflegen. Denn zu der Tüchtigkeit, welche zu dem „εὖ ζῆν" des Aristoteles und dem „bene vivere" des Thomas gefordert wird, ge-

zu erörtern, ohne speziell eigene Ansichten zu entwickeln, nicht in Betracht. Stellt man sich in der Beurteilung des Wertes dieses Werkes für die Erforschung der Anschauungen des Thomas selbst auf diesen Standpunkt, so ist die Frage nach der Echtheit der vier oder fünf letzten Bücher ohne Belang. Die von Baumann neuerdings gemachten Versuche (J. J. Baumann, *Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino. Ein Nachtrag und zugleich ein Beitrag zur Wertschätzung mittelalterlicher Wissenschaft*, Leipzig 1909), die inhaltliche Zuverlässigkeit der vier letzten Bücher nachzuweisen (S. 5 – 75), erscheint dann zwecklos. — Über die literarische Frage vgl. insbesondere die vortrefflichen Ausführungen von B. C. Kuhlmann, *Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit*, Bonn 1912, S. 80 ff. — Zur Staatslehre selbst vgl. das genannte Werk von Antoniades; ferner den Aufsatz: *Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart* in: *Historisch-politische Blätter*, Bd. 77, München 1876, S. 41—59; 113—131; 273—291.

[1] Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum, quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum. *De reg. princ.* I c. 1.

[2] Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters* S. 355.

hört sowohl die intellektuelle Ausbildung, als auch die sittliche Vervollkommnung aller Staatsangehörigen. Die Lösung des ersten, wirtschaftlichen Teiles der Staatsaufgabe ist ihrerseits die Bedingung für die Inangriffnahme und die befriedigende Lösung des zweiten Teiles [1].

Der Staat, wie ihn Thomas in vollem Anschluß an Aristoteles [2] auffaßt, ist nach dem Vorangehenden nicht ein bloßer Wohlfahrtsstaat, da die Rechtspflege die Voraussetzung der wirtschaftlichen Wohlfahrt ist. Er ist vielmehr Wohlfahrts-, Rechts- und Kulturstaat zugleich, steht also prinzipiell der modernen Staatsidee nicht nach.

Das kulturelle Ziel des Staates zeigt sich in der thomistischen Auffassung vorwiegend nach der subjektiven Seite hin als Beeinflussung der Staatsangehörigen. Der Staat muß seine Bürger zu gebildeten Menschen erziehen. So will es der Zweck des Staates. Daher finden sich im Staate wissenschaftliche Lehrer neben Hütern der sittlichen Ordnung. Sie haben das höhere Interesse der Gesamtheit im Auge, während Ärzte und Ökonome für das leibliche Wohlergehen Sorge tragen [3].

[1] Videtur ultimus finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur, ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens. Bona autem vita est secundum virtutem. Virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis. Huius autem signum est, quod hi soli partes sunt multitudinis congregatae, qui sibi invicem communicant in bene vivendo. Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis. *De reg. princ.* I c. 14. – Ad bonam unius hominis vitam duo requiruntur, unum principale, quod est operatio secundum virtutem; virtus enim est, qua bene vivitur, aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarium ad actum virtutis. *l. c.* I c. 15. — Vgl. *Komm. zur Eth.* I lect. 1.

[2] *Μάλιστα μὲν οὖν τοῦτ' (τὸ καλῶς ζῆν) ἐστὶ τέλος, καὶ κοινῇ πᾶσι καὶ χωρίς. συνέρχονται δὲ καὶ τοῦ ζῆν ἕνεκεν αὐτοῦ καὶ συνέχουσι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν. ἴσως γὰρ ἔνεστί τι τοῦ καλοῦ μόριον καὶ κατὰ τὸ ζῆν αὐτὸ μόνον, ἂν μὴ τοῖς χαλεποῖς κατὰ τὸν βίον ὑπερβάλλῃ λίαν. Pol.* III, 6, p. 1278b 23—27. — *τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν. πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν, ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν. Pol.* III, 9, 1280b 39—1281a 4. Zur Staatsidee des Aristoteles vgl. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 2, S. 683 f.

[3] *De reg. princ.* I c. 14.

§ 4. Die Realisierung des Staatszweckes.

Es bleibt noch die Frage nach den Mitteln zur Erreichung des Staatszweckes übrig. Hier müssen wir uns ebenso wie bei der Behandlung der Tugend als des Mittels zum sittlichen Ziele auf die Prinzipien beschränken. Es genügt deshalb, die Teleologie der Verfassung und der Gesetze aufzuweisen.

Für die Art der Verfassung ist der Staatszweck maßgebend. Das Gemeinwohl als Staatszweck ist der Maßstab, an dem sämtliche Verfassungsarten gemessen werden [1]. Thomas sieht in der Monarchie die Verfassungsform, die dem Staatszweck am ehesten gerecht werden kann [2]. Denn sie fördert den Frieden und ein gedeihliches, zweckmäßiges Zusammenleben und -arbeiten. Eine einheitliche Ursache kann ein Ziel besser verwirklichen als mehrere Ursachen, die auf das gleiche Ziel hinwirken. Analogien aus der zweckvoll wirkenden Natur, ja der ganze einheitlich geleitete Kosmos können, wie Thomas als Metaphysiker bemerkt, diese Tatsache veranschaulichen [3].

Nach dem Staatszweck bestimmen sich auch die Pflichten des Monarchen. Die Grundbedingung eines ersprießlichen Gemeinschaftslebens ist der Friede. Herstellung und Erhaltung einer friedlichen Einheit ist mithin die erste Pflicht des Regenten. Nach außen hin muß der Regent den Staat gegen feindliche Angriffe schützen, im Inneren muß er Frieden und Ordnung halten. Die Mittel zur Erfüllung beider Pflichten können wir im einzelnen hier nicht behandeln. Nur ein kurzes Eingehen auf den Zweck des Gesetzes dürfte am Platze sein. Denn das Gesetz hat den Zweck, dem Gemeinwohl, dem Staatszweck, dienlich zu sein. Nur das kann als Gesetz gelten, was irgendwie Bezug hat auf diesen Zweck. Selbst wenn ein Gesetz für einen bestimmten Fall erlassen werden sollte, so muß sich dieser Fall doch in das gemeinsame Interesse einordnen lassen [4].

[1] *De reg. princ.* I c. 2, 3, 4, 5, 6 (Anfang).

[2] In praxi tritt Thomas für eine aus Königtum, Aristokratie und Demokratie gemischte Verfassung ein, bleibt also dem Ideal der Monarchie ebensowenig treu, wie Aristoteles, der die Aristokratie als die praktisch beste Verfassung ansieht. Vgl. Antoniades *a. a. O.* S. 39—42.

[3] *De reg. princ.* I c. 2; *S. theol.* I q. 103 a. 3; *De ver.* q. 5 a. 1.

[4] *S. theol.* I—II q. 90 a. 2; *l. c.* ad 1; vgl. II—II q. 58 a. 5: Manifestum est autem, quod omnes, qui sub communitate aliqua continentur, com-

So findet das Gesetz seine Norm am Gemeinwohl. Damit zeigt sich der Zweckgedanke nun auch als ein maßgebendes Prinzip der Rechtsphilosophie. Denn jedes Gesetz muß den Interessenausgleich zum Gegenstand haben, es muß sich an der Gerechtigkeit normieren. Recht und Gesetz decken sich für Thomas in ihrer praktischen Bedeutung[1]. Die Gerechtigkeit ist das allgemeinste Gesetz, denn sie besteht in der Unterordnung der Einzelzwecke unter den allgemeinen Zweck, die Erreichung des allgemeinen Wohles[2].

Versuchen wir nun abschließend die Grundbedingungen des Gemeinwohles, die notwendigen Mittel zur Realisierung des Staatszweckes in die aristotelisch-thomistische Definition des Staates hineinzuverweben, so wird sie etwa so lauten: Der Staat ist ein Gemeinwesen, das den Zweck verfolgt, unter Aufrechterhaltung der Ordnung im Inneren und der Sicherung nach außen zum gemeinsamen Wohl aller seiner Angehörigen sowohl den materiellen Wohlstand als auch, entsprechend der spezifischen Menschennatur, die intellektuellen und ethischen Güter zu pflegen. —

Auch in seiner Staatslehre nimmt Thomas eine durchaus eigenartige und scharf bestimmte historische Stellung ein. Augustin leitet den Staat direkt von Gott ab[3], Thomas sieht die nächste

parantur ad communitatem sicut partes ad totum; pars autem id, quod est, totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius.

[1] Fr. Kuhn, *Die Probleme des Naturrechts bei Thomas von Aquin*, S. 29.

[2] Quia ad legem pertinet, ordinare in bonum commune . . ., inde est, quod talis iustitia praedicto modo generalis dicitur iustitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune. *S. theol.* II—II q. 58 a. 5. — Sicut enim caritas potest dici virtus generalis, in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis, in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. *l. c.* a. 6. — Iniustitia est duplex: una quidem illegalis, quae opponitur legali iustitiae; et haec quidem secundum essentiam est speciale vitium, in quantum respicit speciale obiectum, scilicet bonum commune, quod contemnit. Sed quantum ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci; sicut etiam omnia vitia, in quantum repugnant bono communi, iniustitiae habent rationem, quasi ab iniustitia derivata. *l. c.* q. 59 a. 1. — Vgl. B. C. Kuhlmann *a. a. O.* Kap. IV, S. 108 ff.

[3] Mausbach *a. a. O.* I, S. 332. Die Sünde ist nicht die Entstehungsursache des Staates nach Augustin, wie Mausbach betont, S. 334. — Vgl.

Ursache des Staates mit Aristoteles in der sozialen Veranlagung des Menschen, die zweckentsprechend ausgebildet werden muß. Augustins Staatsphilosophie ist also von vornherein theologisch gestimmt, die Staatstheorie des Aquinaten dagegen zunächst empirisch gerichtet [1].

Viertes Kapitel.

Das letzte übernatürliche Ziel des Menschen.

Die Lebensanschauung des mittelalterlichen Denkers ist keine rein philosophische, dementsprechend seine Ethik keine rein natürliche. Thomas ist als christlicher Denker bei der rein natürlichen Bestimmung des Menschen nicht stehen geblieben. Er geht über Aristoteles hinaus und sucht in der christlichen Ethik eine Ergänzung des Stagiriten.

Unsere Betrachtung muß notwendig auf die Grundgedanken auch der Theologie des Thomas eingehen, weil sonst das System der Zwecke, wie es die thomistische Ethik darstellt, nicht zur Geltung kommen würde. Auf Einzelheiten muß jedoch im Rahmen einer philosophischen Arbeit verzichtet werden.

§ 1. Die Unvollkommenheit des letzten natürlichen Zieles.

Die höchste Betätigung und die menschenwürdigste Beschäftigung fand Thomas in der Beschäftigung der Vernunft mit ihrem höchsten Objekt, mit Gott. Aber die durch das Kausalgesetz gewonnene Gotteserkenntnis ist eine sehr unvollkommene. Denn wir erkennen Gott nur in analoger, bildhafter Weise; wir können uns zwar einen Gottesbegriff bilden. Wenn wir aber auch Gott als bloße Form und reine Aktualität bezeichnen, so können wir uns doch keine Vorstellung davon machen, wie denn das Wesen Gottes beschaffen sei. Die Begründung dieses an sich

die Gegenüberstellung bei Jos. Ant. Endres, *Thomas von Aquin,* Mainz 1910, S. 80: „Nach Augustinus ist der Staat eine Folge des Sündenfalles, nach Thomas entspricht er der natürlichen Veranlagung des Menschen."

[1] Vgl. Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters,* S. 303. — Augustins Staatslehre findet eine eingehende Behandlung bei B. Seidel, *Die Lehre vom Staat beim hl. Augustinus,* Kirchengeschichtliche Abhandlungen, hrsg. von M. Sdralek, IX, 1, Breslau 1909; O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus,* Freiburg i. Br. 1910.

erkenntnistheoretischen Satzes ist nicht logischer, sondern metaphysischer Art: Diese Mangelhaftigkeit der Gotteserkenntnis beruht in der Einrichtung der menschlichen Natur. Das Erkennen, die Tätigkeit, muß der Natur, dem Sein des erkennenden Subjektes entsprechen. Das Prinzip des Erkennens, die Seele, ist aber die „Form" eines Einzelkörpers. Dementsprechend erkennt sie auch nur Formen, die in einer Einzelmaterie verwirklicht sind, wenn sie dieselben auch losgelöst von allem Individuellen, in ihrer abstrakten Allgemeinheit betrachtet[1]. Wenn Gott deshalb auch als reine Form das Objekt ist, das dem Intellekt am meisten entspricht, so bleibt doch die Beschaffenheit dieser Form, weil sie aus keinem sinnlichen Korrelat abstrahiert werden kann, — denn wie sollte Gott durch eine geschaffene, endliche Form dargestellt werden können![2] — für uns ein Rätsel. Wir können nur die Existenz Gottes erschließen und durch Analogieschluß von der Beschaffenheit der Geschöpfe auf einige wesentlichen Eigenschaften Gottes zurückschließen, müssen uns aber stets bewußt bleiben, daß alles, was wir von Gott aussagen, nur analoge Bestimmungen sind, da Gott mit Endlichem überhaupt unvergleichbar ist[3]. Diese wenigen Andeutungen zeigen, wie der Aquinate nach Wahrheit ringt. Als Aristoteliker empfindet er nicht die freudige und wahrheitsfrohe Gewißheit, die Augustinus in seiner nach platonischer Methode von der Selbsterkenntnis ausgehenden Gotteserkenntnis und in dem inneren Erleben Gottes genießt[4]. Er bleibt sich der Unvollkommenheit aller menschlichen Erkenntnis bewußt und zeigt sich so als echten Schüler des Stagiriten, dessen vorsichtiges Abwägen gegenüber dem von einem warmen religiösen Empfinden begleiteten Gedankengange Platons scharf absticht.

Aber gerade diese Unvollkommenheit bietet den Anknüpfungspunkt für eine weitere wichtige Bestimmung.

Das natürliche zielvolle Streben des Menschen nach Glück würde unbefriedigt bleiben, wenn die Gotteserkenntnis, wie sie

[1] *S. theol.* I q. 12 a. 4 und 11; *De ver.* q. 10 a. 11.

[2] *S. theol.* I q. 12 a. 1; *De ver.* q. 8 a. 1.

[3] *S. theol.* I q. 12 a. 12; q. 13 a. 2 ad 3; q. 32 a. 1; *S. c. gent.* III c. 49, 4.

[4] Vgl. J. Storz, *Die Philosophie des hl. Augustinus,* Freiburg i. Br. 1882, S. 157; 165.

der Mensch jetzt mehr oder weniger vollkommen besitzt, die einzig mögliche wäre [1]. Das Erkenntnisstreben will immer klarere Einsicht. Das Gefühl der Verwunderung [2] ist die treibende Kraft zu immer höherem Aufstieg in der Erkenntnis des Seienden, und diese ist erst beruhigt, wenn sie das Wesen erfaßt hat. So hat der Mensch, wenn er auch die Existenz Gottes, der ersten Ursache, erkannt hat, dennoch ein natürliches Verlangen nach der Erkenntnis des Wesens der Gottheit. Erst in dieser findet der Erkenntnisdrang seine Ruhe [3].

So weist also die Unvollkommenheit der natürlichen Gotteserkenntnis über sich selbst hinaus auf ein höheres, übernatürliches Ziel hin.

Dieselbe, vom Zweckgedanken beseelte Reflektion ergibt sich aus der Betrachtung der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit des irdischen Glückes. Der Glückseligkeitsdrang will über die Natur hinaus ein anderes Ziel, in dessen Besitz er restlos aufgehen kann [4].

Wir sehen, daß Thomas auch in der Forderung eines höheren Zieles Grundsätze aristotelischer Natur geltend macht. Der teleologische Gedanke, der der ganzen Ausführung zugrunde liegt, daß die natürliche Sehnsucht ein Ziel haben muß, das sie ganz befriedigt, ist ja spezifisch aristotelisch. Aristotelisch ist auch der Hinweis auf die Unbeständigkeit der Glückseligkeit, weil unsere Tätigkeit keine ununterbrochene ist, wir also nicht fortwährend glücklich leben können. Aristoteles, sagt Thomas ausdrücklich, betone die relative Glückseligkeit; wir seien glück-

---

[1] *S. c. gent.* III c. 48 und 49. [2] Vgl. oben S. 92.

[3] Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. *S. theol.* I—II q. 3 a. 8.

[4] *S. theol.* I–II q. 5 a. 3; *S. c. gent.* III c. 48. — „Die Vervollkommnung und Förderung der verschiedenen Fähigkeiten, die Vollkraft vor allem der geistigen Vollendung, der Vollgenuß allseitiger Energie, das ist des Menschen Endziel; da aber die höchste Potenz der Verstand ist, und der Verstand durch das Objekt seines Betrachtens geadelt wird . . ., so wäre die Erhebung der Seele zu Gott, die Contemplation über Gott und seine Herrlichkeit dieses Endziel, welches hienieden allerdings nicht mit ungetrübter Freude erreicht werden kann, sondern erst im Jenseits des Allerhalters erreicht werden dürfte.“ Johann Žmavc, *Die Prinzipien der Moral bei Thomas von Aquin.* Archiv für Geschichte der Philosophie XII, S. 302.

selig nur nach Menschenart: es gebe also noch eine weitere und höhere Glückseligkeit. Jedoch ist Thomas vorsichtig genug, diese Deutung der Worte des Stagiriten bloß als wahrscheinlich hinzustellen, wie es denn auch zu weit gehen würde, aus dieser Stelle des Aristoteles etwas für seinen Unsterblichkeitsglauben folgern zu wollen [1].

Die Inhaltsbestimmung des letzten Zieles als einer Schauung der Gottheit deckt sich mit der Ansicht Augustins. Nur tritt bei Thomas die Betonung des intellektualistischen Momentes schärfer hervor, ohne aber inhaltlich von der augustinischen Auffassung abzuweichen [2]. Dies erklärt sich aus dem mehr schulmäßigen, auf Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe ausgehenden Denken des Thomas gegenüber dem mehr persönlichen Denken Augustins [3].

§ 2. Die Erhabenheit des letzten übernatürlichen Zieles und die Vollendung des Menschen durch dasselbe.

Die Erkenntnis des Wesens Gottes ist ganz übernatürlicher Art. Den Beweis entnimmt Thomas den Grundsätzen der aristotelischen Erkenntnislehre. Die Seele erkennt nur auf dem Wege der Abstraktion, kann also Gott, der „reine Entelechie" ist und

[1] Et haec (die vorher entwickelte Ansicht, daß die Wahrheitserkenntnis, das höchste irdische Gut, keine vollkommene, die Glückseligkeit also mangelhaft sei) videtur fuisse sententia Aristotelis de felicitate; unde in I. Eth., ubi inquirit, utrum infortunia tollant felicitatem, ostenso, quod felicitas sit in operationibus virtutis, quae maxime permanentes in hac vita esse videntur, concludit illos, quibus talis perfectio in hac vita quidem adest, esse beatos ut homines, quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes sed modo humano. *S. c. gent.* III c. 48, 10. Eine theologische Wendung desselben Gedankens bietet *S. theol.* I—II q. 3 a. 2 ad 4: In hominibus autem secundum statum praesentis vitae est ultima perfectio secundum operationem, qua homo coniungitur Deo. Sed haec operatio nec sempiterna nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio interscissione multiplicatur; et propter hoc in statu praesentis vitae perfecta beatitudo ab homini haberi non potest. Unde Philosophus in I. Eth., ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam post multa concludens „Beatos autem dicimus ut homines". — Arist. *Eth. N.* I, 11, p. 1100a 10—1101a 20. — Man vgl. Huber, *Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und des hl. Thomas v. Aquin,* S. 46ff.; 70ff.

[2] Vgl. Mausbach *a. a. O.* I, S. 53 ff.; 69 ff.

[3] Vgl. die Charakteristik Augustins bei Mausbach *a. a. O.* I, S. 46.

nicht in einer „Materie“ existiert, nicht erfassen. Es ist interessant zu sehen, wie Thomas ringt, um das theologische Dogma mit der aristotelischen Erkenntnistheorie in Einklang zu bringen. Beides will er festhalten. Entschieden wendet er sich gegen den Aristotelismus des Alexander von Aphrodisias und des Neuplatonikers Themistius, sowie gegen die von deren Aristoteles-Auffassung mehr oder weniger beeinflußten arabischen Philosophen Alpharabi (Alfârâbî), Avicenna (Ibn Sinâ), Avempace (Ibn Bâddscha) und Averroes (Ibn Roschd). Diese lehrten in verschiedener Modifikation die Möglichkeit der Erkenntnis von Formen, die nicht in einer Materie existieren (substantiae separatae). Gegen ihre Spekulationen [1] wendet sich Thomas, indem er ihnen die eigentliche, nüchterne Auffassung des Aristoteles vorhält, den sie falsch interpretierten: Aristoteles habe die höchste Vollendung des Menschen in einer auf dem Wege der Abstraktion gewonnenen Erkenntnis metaphysischer Probleme gesehen [2].

Die Bemühungen der arabischen Philosophen müssen mithin erfolglos bleiben, sie müssen also von vornherein auf die Befriedigung des naturhaften Erkenntnistriebes verzichten [3].

Wie sucht nun aber Thomas die christliche Glaubenslehre von der Schauung („visio“) des Wesens Gottes mit den Prinzipien der aristotelischen Erkenntnislehre zu vereinigen? Er denkt

---

[1] Vgl. J. Goldziher, *Die islamische und die jüdische Philosophie*, in: Paul Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart*, I, S. 57 ff.

[2] Patet ergo, quod opinio Aristotelis fuit, quod ultima felicitas, quam homo in vita ista acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis, qualis per scientias speculativas haberi potest. Ille autem posterior modus cognoscendi res divinas non per viam scientiarum speculativarum, sed quodam ordine naturali est confictus ab expositoribus quibusdam. *S. c. gent.* III c. 44 (letzter Abschn.); c. 41—45; *In Sent.* IV d. 49 q. 2 a. 2.

[3] Non est autem possibile felicitatem humanam in tali cognitione substantiarum separatarum ponere, sicut praedicti philosophi posuerunt. Vanum enim est, quod est ad finem, quem non potest consequi. Cum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturaliter ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo, ad quod homo pervenire non potest; alioquin sequeretur, quod homo esset in vanum, et naturale eius desiderium esse inane, quod est impossibile. Quod autem intelligere substantias separatas homini sit impossibile secundum praedictas positiones, ex dictis est manifestum. Non est igitur in tali cognitione substantiarum separatarum felicitas hominis constituta. *S. c. gent.* III c. 44, 1.

sie sich so, daß Gott selbst die Form wird, welche die Seele informiert. Die aristotelische Grundanschauung des Erkennens durch eine Form ist mithin gewahrt. Die Art und Weise, wie die Schauung vor sich geht, ist ein Geheimnis[1]. Theologischen Spekulationen über die Notwendigkeit und die Natur des „lumen gloriae" ist hier von Thomas Raum gelassen.

Durch die Anschauung Gottes vollendet sich die Natur des Menschen. Denn Intellekt und Wille finden in ihr die vollkommene Befriedigung. Das Wahrheitstreben erreicht in Gott sein höchstes Ziel. Die Erkenntnis des Urgrundes aller Wahrheit wirft ein Licht über alles, worauf sich der Geist richten kann, und so beruhigt sich das Wahrheitsuchen des Menschen. Auch die Herrschaft der praktischen Vernunft über die sinnliche Natur gelangt hier zur Vollreife. Denn die infolge der Gottschauung erleuchtete Vernunft ist stark genug, der sittlichen Norm zu folgen.

Aber auch alle irdischen Güter, auf welche das Streben des Menschen gerichtet ist, die aber, wie bereits Aristoteles gezeigt hatte[2], nicht sein letztes Ziel ausmachen können, wie Reichtum, Ehre u. a., die vielmehr den Menschen vom sittlichen, vernunftgemäßen Leben abzuhalten imstande sind, werden in der Erreichung des letzten Zieles in viel größerem Maße und in einer geistig höheren Form dem Menschen geboten. Vor allem ist hervorzuheben, daß die Freude in der vollkommenen Glückseligkeit ihr größtes Maß, aber auch ihre höchste Reinheit erhält[3].

Zugleich mit der Erhebung des Denkens wird auch das höhere Willensvermögen einer edleren Bestimmung entgegengeführt, denn ihm ist jetzt ein Objekt gezeigt, auf das sich die Liebe als auf ihr letztes und voll befriedigendes Ziel erstrecken kann. Die Erkenntnis des letzten Zieles im theoretischen Denken bleibt mithin das primäre, und die Befriedigung des Willens in diesem Ziele ist als nur sekundäres Moment mitgegeben. Auf die Tätigkeit, auf die Erfassung des höchsten Objektes im Denken folgt erst die Ruhe und Befriedigung des Willens. Erst geht die Erkenntnis vonstatten, und dann erst folgt die Lust an ihr, das

[1] Vgl. *S. theol.* I q. 12 a. 4; *S. c. gent.* III c. 49, 3 und 4; c. 51; *De ver.* q. 8 a. 1.

[2] Siehe oben S. 82 Anm. 1. [3] *S. c. gent.* III c. 63.

umgekehrte Verhältnis ist psychologisch nicht denkbar. Die Freude an der Gotteserkenntnis begleitet also die Erkenntnis, ist aber nicht selbst das letzte Ziel[1]. Thomas steht mit dieser Anschauung im Gegensatz zu Duns Skotus. Diesem ist die Liebe, die Willensbetätigung, das Erste, die Erkenntnis das Sekundäre, denn der Wille ist ihm eine allgemeinere Potenz als der Verstand[2]. Das letztere leugnet Thomas keineswegs, schreibt vielmehr mit Aristoteles[3] dem Willen eine Beeinflussung des Verstandes zu[4]; aber diese Beeinflussung ist doch sehr sekundärer Natur, denn ehe der Wille sich auf ein Ziel richten kann, muß der Verstand es ihm als erstrebenswert dargestellt haben, er kann höchstens allgemein wollen, daß der Verstand erkenne, weil er hierin ein Gut erblickt, was aber wieder eine voraufgegangene Erkenntnis voraussetzt. Da ferner der Verstand den Willen im Sinne der Zweckursache, der Wille hingegen den Verstand im Sinne der bewegenden Ursache bewegt, so muß der Bewegung durch den Willen die Erkenntnis des Zieles vorausgegangen sein, da die bewegende Ursache nur bewegt, wenn sie von einem Ziele geleitet ist.

§ 3. Die Unterordnung des natürlichen Zieles unter das übernatürliche im Organismus der Zwecke.

Da das letzte und höchste Lebensziel übernatürlicher Art ist, so ergibt sich die Notwendigkeit übernatürlicher Mittel zu seiner

[1] *S. c. gent.* III c. 26; *S. theol.* I—II q. 3 a. 4. — Vgl. Huber *a. a. O.* S. 53 ff.; 82. — Es erledigt sich hiermit für die thomistische Ethik der Vorwurf des Eudämonismus. Gewiß ist die Willensbefriedigung ein hohes Gut, das von Thomas entsprechend gewürdigt wird, aber sie ist gemäß dem oben (S. 82) entwickelten Begriff der Glückseligkeit keineswegs die Glückseligkeit an sich, sondern begleitet sie nur. — Similiter autem nec delectatio est ultimus finis; ipsum enim habere bonum causa est delectationis, vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel dum in futuro habendum speramus, non est igitur delectatio ultimus finis. *S. c. gent.* III c. 26, 10. Diese Anschauung des Thomas ist wiederum aristotelisch. Die Lust ist dem Stagiriten nicht Hauptzweck, sie ist der Glückseligkeit nur beigesellt: *οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ. Eth. N.* X, 7, p. 1177a 23. — Vgl. zu diesem Punkte Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus* I, S. 58 ff. und Mausbach, *Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin,* S. 25 ff.

[2] Vgl. Minges, *Ist Duns Scotus Indeterminist?* S. 105 ff.; 134 f.

[3] *ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως. ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις. De an.* III, 10, p. 433a 23.

[4] Vgl. oben S. 62 Anm. 2.

Erstrebung[1]. Wir stehen hier vor der Gnadenlehre und der Theorie der theologischen Tugenden, müssen uns aber innerhalb dieser philosophischen Arbeit mit dem Hinweis auf die vom Ziel geforderte Notwendigkeit der Gnade begnügen.

Dagegen ist wenigstens ein kurzes Eingehen auf die Bewertung der beiden Lebensziele durch Thomas erfordert.

Wie verhalten sich beide Ziele zueinander?

Die obigen Darlegungen haben ergeben, daß alles, was der vernünftigen Menschennatur entspricht, sittlich gut ist. Mit dieser Bestimmung ist dem Natürlichen Selbständigkeit zugeschrieben. Es hat einen Eigenwert. Die Pflege der natürlichen Bedürfnisse, seien sie mehr subjektiv auf die eigene Person gerichtet oder objektiv mit Beziehung auf andere verstanden, wie z. B. der Staat die Pflege der Kulturgüter übernimmt, ist also nicht bloß notwendig, sondern sittlich berechtigt und gefordert.

Der Begriff der Sittlichkeit erfährt aber eine weitere Bestimmung, wenn Thomas das religiöse Endziel des Menschen als höchstes Ziel darstellt. Unter diesem Gesichtspunkt muß als sittlich das bezeichnet werden, was auf das letzte und höchste Ziel hingeordnet ist. Diese Hinordnung bedeutet im Grunde nichts anderes, als die Übereinstimmung des menschlichen mit dem göttlichen Willen, der die Ordnung begründet hat und sie eingehalten wissen will[2]. Diese Übereinstimmung kann eine dreifache sein: Hinsichtlich des Objektes,

[1] Das letzte Ziel „liegt jenseits alles Endlichen, es ist die Anschauung der göttlichen Wesenheit (visio essentiae divinae), also ein Contemplatives, kein Empirisches, es wird von allen ersehnt, und alle praktischen Zwecke dienen ihm, und dennoch bleibt es für die natürliche Menschenkraft ein Jenseitiges . . . Ursprung und letztes Ziel [des menschlichen Handelns] ist gegeben, zwischen beiden aber liegt eine Schranke, wo den Menschen zwar nicht die Sehnsucht, wohl aber die Kraft verläßt, wo ihm also durch ein höheres Eingreifen geholfen werden muß, oder der Lebenszweck wird überhaupt nicht erreicht.“ Gaß, *Geschichte der christlichen Ethik* I, S. 330. Vgl. *S. theol.* q. 109.

[2] Vgl. *S. theol.* I—II q. 19 a. 9; *In Sent.* d. 48 q. 1 a. 1. — Ausführlich wird der Begriff der Sittlichkeit bei Thomas behandelt in dem Vortrag von Jos. Mausbach über den Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas. *Compte rendu du IV. congrès scientifique international des catholiques*, Freiburg (S.) 1898, 3me section, p. 360—379 und in der Kontroverse zwischen Mausbach und Cathrein, *Philos. Jahrbuch* Bd. XII—XIV, Fulda 1899 - 1901.

insofern der Mensch will, was Gott will, hinsichtlich des Zweckes, insofern der Mensch etwas zu demselben Zwecke will, zu dem Gott es will, endlich hinsichtlich der Form, insofern der Mensch etwas will, wie Gott will, d. i. aus Liebe [1].

Das natürliche und das übernatürliche Ziel stehen also, weil alles auf das letztere hingeordnet werden soll [2], in so enger Verbindung miteinander, daß sich ein organischer Aufbau der Zwecke ergibt. Alles, was der Mensch tut, ist gut, wenn es vernunftgemäß ist. Aber es erhält eine höhere Bedeutung, wenn es dem höchsten Ziele untergeordnet wird. Es tritt heraus aus der engen persönlichen Schranke und ordnet sich dem Weltzweck ein, wie wir im nächsten Abschnitt näher darlegen werden.

Dennoch wird der natürliche Zweck durch den übernatürlichen nicht entwertet, er bleibt vielmehr vollkommen gewahrt. Thomas betont ausdrücklich, daß jedes Ding trotz des gemeinsamen Zweckes nicht nur seinen Sonderzweck wahre, sondern auch gemäß seiner natürlichen Beschaffenheit und auf Grund derselben nach dem höchsten Zweck strebe [3]. Nur wenn die natürlichen Ziele und die naturgemäße Betätigung gewahrt bleibt, ist die Hinrichtung auf das höchste Ziel eine richtige und moralisch gute [4].

Geschweige also, daß das letzte Ziel die nächsten Ziele aufhebe, tritt es vielmehr mit verpflichtender Kraft für ihre Wahrung und Pflege ein. Sie müssen in Angriff

[1] *De ver.* q. 23 a. 7.

[2] Vgl. Jul. Müllendorff, *Die Hinordnung der Werke auf Gott nach dem hl. Thomas.* Zeitschrift für katholische Theologie, IX, Innsbruck 1885, S. 1—46.

[3] Quamvis omnium rerum sit unus finis ultimus sicut unum principium primum, tamen unicuique rei debetur finis proprius sicut et principium proprium, ita ut sicut ea, quae sunt unius generis, ita communicent in uno fine: qui quidem est communis omnibus, quae sunt in illo genere, non tamen omnibus rebus; nec potest esse debita relatio uniuscuiusque rei ad finem ultimum nisi mediante fine, qui suo genere debetur. Finis autem proprius uniuscuiusque rei, per quem in finem ultimum ordinatur, est sua perfectissima operatio. *In Sent.* II d. 38 q. 1 a. 2.

[4] Sicut rerum omnium unus est finis ultimus, scilicet Deus, ita et voluntatum omnium est unus ultimus finis, scilicet Deus. Nihilominus tamen sunt alii fines proximi; et si secundum illos fines servetur debita relatio voluntatis in finem ultimum, erit recta voluntas, si autem non, erit perversa. *l. c.* a. 1. — Vgl. auch Renz, *Die Synteresis,* S. 122.

genommen werden, sollen sie wirklich in der rechten Ordnung dem letzten Ziele dienen. Die natürlichen, die ethischen und kulturellen Güter, welche dem Menschenleben als Ziele sich darbieten, dürfen demnach nicht nur nicht vernachlässigt, müssen vielmehr erstrebt werden gerade auf Grund des letzten übernatürlichen Zieles. Die religiöse Zielbestimmung des Menschen fordert also geradezu Berücksichtigung und Pflege aller immanenten Güter. Die Religion verpflichtet zur Kultur.

Eine charakteristische Bestimmung, allerdings theologischer Art, soll hier nicht unerwähnt bleiben, weil sie gerade das gezeichnete Verhältnis der beiden Ziele zueinander hell beleuchtet: Die Pflege der natürlichen Anlagen ist die notwendige Voraussetzung für die Wirksamkeit der übernatürlichen Gnade. Die Gnade zerstört das Natürliche nicht, sondern führt es seiner Vollendung entgegen[1]. Der Glaube, als übernatürliches Gnadengeschenk Gottes, kann gar nicht im Menschen wirksam sein, wenn die natürliche Erkenntnisfähigkeit nicht vorhanden ist[2]. Aber nicht bloß die Vernunft, in deren Pflege Thomas mit Aristoteles die höchste natürliche Bestimmung des Menschen sah, vervollkommnet die Gnade, sondern auch die Energie des Willens in seiner Herrschaft über die sinnlichen Triebe wird durch sie gehoben[3]. Die Gnade setzt somit immer schon eine natürliche Vollkommenheit voraus[4].

Das Lebensideal, welches Thomas auf der jetzt betrachteten Grundlage für den Menschen aufstellt, ist im Hinblick auf das höchste Ziel ein spezifisch christliches[5]. Ein näheres Eingehen auf dasselbe würde in die Moraltheologie hinübergreifen, wie denn auch Thomas es in seiner speziellen Moraltheologie behandelt. Allgemein sei nur bemerkt, daß dem Menschen Gott als höchstes Ziel vorschweben soll. Ihm soll er sich durch Glaube, Hoffnung und Liebe näherbringen und verähnlichen; die Liebe ist

[1] *S. theol.* I q. 1 a. 8 ad 2. [2] *S. theol.* I q. 2 a. 2 ad 1.

[3] *De malo* q. 2 a. 11.

[4] Vgl. Mausbach, *Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin*, S. 82 ff.

[5] Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters*, S. 349 f. — Renz *a. a. O.* S. 122—129.

die Haupttugend; Gottesliebe, geordnete Selbst- und Nächstenliebe sind die drei Abstufungen derselben [1].

Wie der Staat die natürlichen Güter pflegt, so hat die Kirche das übernatürliche Ziel objektiv zu pflegen. Das ist ihre eigentliche Idealaufgabe. Aus der Wertung beider Ziele ergibt sich die Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche, das natürlich ganz im Sinne des Mittelalters gedacht ist. Wir können hier nur auf die Literatur verweisen [2].

Dritter Abschnitt.

Der Zweckgedanke in der thomistischen Metaphysik.

(Der Weltzweck und seine metaphysische Begründung.)

Erstes Kapitel.

Die Einheit des Weltzweckes und seine nähere Bestimmung.

Der bisherige Gang unserer Untersuchungen konnte das Streben aller Dinge nach ihren immanenten Zwecken feststellen. Alles strebt auf eine seiner Natur entsprechende Weise nach Vervollkommnung, und auch das sittliche Leben des Menschen ist nichts anderes als ein Streben nach Zwecken, die, in der Menschennatur angelegt, nach Realisierung verlangen. Bisher mußte sich aber das Weltbild noch als ein in einzelne Reiche gespaltenes erweisen. Die Sonderzwecke scheinen den einheitlichen Zusammenhang des Ganzen auseinanderzureißen und eine Zerklüftung zu erzeugen, welche die Weltdinge ohne Beziehung zueinander fremd sich gegenüber stehen läßt, wenn nicht ein Gesamtzweck die Dinge untereinander und mit sich selbst verkettet. Einen solchen letzten gemeinsamen Zweck erkennt Thomas an.

§ 1. Der organische Aufbau der Dinge und ihrer Arten zur Gesamtheit der Welt.

Im Reiche der gesamten Schöpfung zeigt sich ein stufenweises Aufsteigen vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren.

[1] *S. theol.* II—II q. 23 sq.; q. 183 und 184.

[2] M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903; Antoniades *a. a. O.* S. 98—113.

Allen Dingen liegt das qualitätslose, ganz unvorstellbare Etwas der „ersten Materie" als Substrat zugrunde. Diese „Materie" ist in Potenz zu allen möglichen „Formen". Innerhalb dieser Formen aber gibt es einen Gradunterschied. Die untersten sind die der Grundelemente. Sie sind in Potenz zu der Form der zusammengesetzten Körper, diese wieder zu einer weiteren Form, dem vegetativen Lebensprinzip, das vegetative Wesen ist die nächste Vorstufe für eine höhere Form, das sensitive Prinzip, und dieses endlich ist befähigt, die höchste Form, die geistige Seele, aufzunehmen. Die Entwickelung des menschlichen Embryos zeigt am besten die aufsteigende Reihe: derselbe führt zunächst ein rein vegetatives Leben, wird dann durch die sensitive Form beseelt, bis endlich die geistige Form der intellektuellen Seele hinzutritt. So zeigt das Universum einen teleologischen Aufbau: ein Glied ist für das andere, die Bedingung für ein folgendes, und das folgende selbst ist der Zweck des vorhergehenden. Der Mensch ist der Kulminationspunkt der ganzen Reihe, er stellt die höchste Stufe des irdischen Seins dar [1]. In ihm verkörpert sich gewissermaßen die ganze Welt des Makrokosmos zu einem Mikrokosmos: Mit den höheren geistigen Substanzen hat er die Vernunft gemein, mit den Tieren die Sinnlichkeit, mit den Pflanzen die natürlichen Lebenskräfte, mit den unbeseelten Dingen den Körper [2].

Auch im Reiche des Erkennens macht sich eine Abstufung geltend. Am höchsten stehen die Engel, die nicht diskursiv, son-

[1] In actibus autem formarum gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primum ad formam elementi; sub forma vero elementi existens est in potentia ad formam mixti, propter quod elementa sunt materia mixti; sub forma autem mixti considerata est in potentia ad animam vegetabilem, nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam, sensitiva vero ad intellectivam; quod processus generationis ostendit; primo enim in generatione est foetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta, haec vero propter viventia, in quibus plantae sunt propter animalia, animalia propter hominem, homo enim est finis totius generationis. *S. c. gent.* III c. 22, 7. Vgl. *l. c.* III c. 97, 2.

[2] *S. theol.* I q. 96 a. 2; vgl. q. 91 a. 1; q. 57 a. 1. — Arist. *Phys.* VIII, 5, p. 256b 26.

dern unmittelbar erkennen, an ihrem Erkennen nimmt der Mensch teil mit seinem weniger vollkommenen diskursiven Erkennen, an diesem wieder das Tier durch sein instinktives Urteilen [1].

Entsprechend dem physischen Aufbau der Welt gestaltet sich die Hinordnung der einzelnen Teile zueinander: Die zusammengesetzten Körper, die Vorstufe der Pflanzen, dienen diesen zur Nahrung, die Pflanzen wiederum den Tieren, und der Mensch beherrscht die ganze Schöpfung und kann sie seinen Zwecken dienstbar machen; er verwendet sie zu seinen Zwecken, sei es zur Kleidung oder Nahrung oder auch zur größeren Bequemlichkeit, vor allem aber dienen die Naturdinge seinem vernünftigen Erkennen, indem sie ihm die Phantasmen liefern [2].

Der Mensch wird deshalb von Thomas als Herr der Schöpfung bezeichnet und diese Herrschaft selbst auf ein natürliches Recht zurückgeführt [3]. Thomas stellt uns hier mitten in die großzügige Weltbetrachtung des Aristoteles. Diesem gilt ja die Welt als ein Organismus, in dem ein Teil auf den anderen hingeordnet ist, als ein Kosmos, ein geordnetes Ganzes, in dem es keine stümperhafte Zusammenstückelung gibt, „wie in einer schlechten Tragödie“ [4].

Wenn Thomas aber von einer Abstufung im Sein redet, in der die einzelnen Stufen so verbunden sind, daß die letzten Ausläufer einer oberen Reihe mit den Anfängen der folgenden verbunden sind, und dasjenige, was in der oberen Stufe einfach und ungeteilt vorhanden ist, in der unteren sich geteilt und zerstreut vorfindet, so wirkt hier ein neuplatonischer Gedanke nach, der Thomas durch Dionysius, den Pseudo-Areopagiten, vermittelt wird [5].

Eine dritte Quelle für die einheitliche Weltauffassung des Thomas bildet Augustinus. Der Gedanke der Ordnung, des

[1] *De ver.* q. 15 a. 1. [2] *S. c. gent.* III c. 22, 8.

[3] *S. theol.* I q. 96 a. 1.

[4] Vgl. Nik. Kaufmann, *Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles*, Paderborn [2]1893, S. 81 ff. — *Οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία. Met.* XIV, 3, p. 1090 b 19 f.

[5] Vgl. die Zitate aus Dionysius bei Thomas z. B. *S. c. gent.* III c. 97, 2; *De ver.* q. 15 a. 1. — *(Νοῦς) ἀεὶ τῷ τέλει τῶν προτέρων τὰς τῶν δευτέρων συνάπτων ἀρχάς.* Dionysius Ps.-A., *De div. nom.* cap. 7 § 3. *PG.* 3, p. 887 A.

Einheitlichen, der nur eine Welt gelten lassen will [1], wird von Augustin übernommen [2].

Wichtig ist in dieser ganzen Weltansicht die Stellung des Menschen. Wenn nach aristotelischer Lehre alles auf ihn hingeordnet ist, wenn, wie Thomas ausführt, auch die Himmelskörper in ihrem Wirken zuletzt auf ihn hinzielen, weil sie bei allem Werden auf der Erde mittätig sind, und dieses Werden selbst den Menschen als letztes Ziel intendiert [3], so erscheint der Mensch als Selbstzweck. Aristoteles ist der erste gewesen, der diese hohe Auffassung vom Menschen betont und begründet hat [4].

Thomas beweist diesen Charakter des Menschen ausführlich in der philosophischen Summe; Verstand und freier Wille werden besonders als Stützen des Beweises verwertet. Die auf der Vernunft fußende freie Selbstbestimmung läßt den Menschen nicht als tote Sache und bloßes Werkzeug erscheinen, denn sie ermöglicht es ihm, selbst sein Ziel zu wählen und sich alles unterzuordnen und dienstbar zu machen, was seine Vollkommenheit fördern kann. Durch seinen Verstand kann er das ganze weite Reich des Seins in sich darstellen — *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν* [5] — er ist also gewissermaßen das Ganze, und um seinetwillen sind die Teile [6].

Thomas ist aber viel zu sehr Schüler des Aristoteles, um nicht trotz der Unterordnung aller Weltdinge unter den Menschen doch die Eigenzwecke der einzelnen Arten der Dinge ge-

[1] Vgl. unten S. 125 Anm. 3.

[2] Vgl. Storz, *Die Philosophie des hl. Augustinus*, S. 203 f.

[3] Si igitur motio ipsius coeli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem huius generationis, manifestum est, quod finis motionis coeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium. *S. c. gent.* III c. 22 (Ende).

[4] *Ὥστε ὁμοίως δῆλον, ὅτι καὶ γενομένοις οἰητέον, τά τε φυτὰ τῶν ζῴων ἕνεκεν εἶναι καὶ τὰ ἄλλα ζῷα τῶν ἀνθρώπων χάριν, τὰ μὲν ἥμερα καὶ διὰ τὴν χρῆσιν καὶ διὰ τὴν τροφήν, τῶν δὲ ἀγρίων, εἰ μὴ πάντα, ἀλλὰ τά γε πλεῖστα τῆς τροφῆς καὶ ἄλλης βοηθείας ἕνεκεν, ἵνα καὶ ἐσθῆς καὶ ἄλλα ὄργανα γίνεται ἐξ αὐτῶν. εἰ οὖν ἡ φύσις μηδὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν.* Arist. *Pol.* I, 8, p. 1256b 15 ff.

[5] *De an.* III, 7, p. 431b 21.

[6] *S. c. gent.* III c. 112.

wahrt wissen zu wollen. Erst durch ihren Eigenzweck dienen die einzelnen Arten der ganzen Menschheit. Eine rein anthropozentrische Teleologie, die ein einzelnes Faktum herausgreift und es in einem bestimmten Falle einem einzelnen Menschen oder auch mehreren als zweckdienlich aufweisen wollte, würde Thomas entschieden bekämpfen. Die ganze Art dient der Menschheit als solcher und zwar gemäß ihrer Eigenart[1]. Wollen wir diese Auffassung modern benennen, so müssen wir sie als immanente Teleologie[2] bezeichnen. Eine solche Zweckbetrachtung legt den Dingen keinen äußerlichen Maßstab an, sondern betrachtet sie in ihrem eigenen Wesen, in ihrer Selbstentfaltung.

Auf Grund der eigenen Besonderheit erst kann man die Dinge in Beziehung zu anderen setzen. Immanent ist die Teleologie vor allem deshalb, weil nicht der Mensch als solcher den Zweck der Welt bildet. Dieser besteht vielmehr in der Ordnung des Universums selbst, denn die einzelnen Teile sind wegen des Ganzen da, alle Wesen, also auch der Mensch, dienen der Vollkommenheit des Universums, das durch die bestimmte Ordnung und Relation der einzelnen Bestandteile zueinander eine geschlossene harmonische Einheit darstellt. Der Mensch bildet im Universum selbst den letzten Zweck alles Werdens und Geschehens, aber der Makrokosmos als solcher findet seinen Zweck in seiner eigenen Ordnung, Vollendung und Schönheit[3].

[1] . . . Individua sunt propter propias species. Per hoc enim, quod ad suas species ordinantur, ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam. Non enim aliquid corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam humanam speciem. Toti autem humanae speciei non potest aliquod corruptibilium deservire nisi secundum suam speciem totam. Ordo igitur, quo corruptibilia ordinantur ad hominem, requirit, quod individua ordinentur ad speciem. *S. c. gent.* III c. 112, 9.

[2] Vgl. Baeumker *a. a. O.* S. 339.

[3] Ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum, secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum et pulmo propter cor, tertio vero omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam; partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur

§ 2. Das letzte metaphysische Ziel der Welt.

In dem Organismus der Zwecke unterschied Thomas bisher drei Stufen:

1. Jedes Ding trägt seinen Zweck in sich selbst, es sucht seine eigene Vollkommenheit zu erstreben auf Grund eines ihm immanenten Prinzips.

2. Das weniger Entwickelte dient einem höher stehenden Ziel, das Unvollkommenere ist des Vollkommeneren wegen da; alle unter dem Menschen stehende Geschöpfe sind ihm zweckmäßig untergeordnet.

3. Alle Teilglieder des Alls sind um dessen Vollkommenheit willen, denn die Teile sind wegen des Ganzen.

Über diesen der Welt immanenten Zwecken steht ein transzendentes Ziel. Mit Aristoteles ordnet Thomas die ganze Welt auf ein höchstes Ziel. Er bedient sich des bekannten aristotelischen Vergleiches: Die Welt ist ein geordnetes Heer, dessen Zweck sowohl in seiner eigenen Ordnung liegt, als auch in dem über dem Heere stehenden Feldherrn und mehr noch in diesem, denn die Ordnung des Heeres besteht wegen des Feldherrn und nicht umgekehrt[1]. Das immanente Ziel der Welt wird so nicht bloß ergänzt durch ein transzendentes, die Verbindung beider Ziele ist viel inniger, denn wegen des transzendenten Zieles besteht die immanente Ordnung. Wäre das Heer

et in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae, quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius. *S. theol.* I q. 65 a. 2. — Contraria, etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concludentur sub uno ordine universi. *S. theol.* I q. 103 a. 3 ad 2. — Sic (enim) ad perfectionem totius omnes partes ordinantur, inquantum una deservit alteri, sicut in corpore humano apparet, quod pulmo in hoc est de perfectione corporis, quod deservit cordi. Unde non est contrarium pulmonem esse propter cor et propter totum animal; et similiter non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales et propter perfectionem universi: si enim deessent ea, quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non esset universum completum. *S. c. gent.* III c. 112, 8. — Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. *S. theol.* I q. 47 a. 3.

[1] Arist. *Met.* XII, 10, p. 1075a 11—25; Thomas *Komm. zur Metaph.* XII lect. 9; *S. c. gent.* I c. 78, 3 u. ö.; vgl. S. 127 A. 1.

nicht auf den Führer hingeordnet, so bestände die Ordnung in ihm selbst nicht [1].

Der „Führer" ist Gott. Er ist das letzte Ziel der Welt. Hier macht sich neben der aristotelischen Philosophie der Einschlag platonisch-augustinischer Theologie geltend. Denn Thomas bleibt nicht dabei, Gott schlechthin als das Ziel des Universums hinzustellen, er bezeichnet ihn als letztes Ziel und höchstes Gut und setzt ihn dadurch in engste Verbindung mit der Welt, daß er ihn als Schöpfer betrachtet [2].

Der thomistische Gottesbegriff faßt Gott als „reine Entelechie". In Gott ist nichts Potenzielles, er ist lauterer Akt ohne jede Unvollkommenheit. Er ist sein Sein [3]. Wesenheit und Dasein sind in ihm nicht getrennt [4]. Daher ist seine Substanz seine Güte, er ist die Güte schlechthin, die absolute Güte, an der alles andere, was gut ist, teilnimmt; seine Güte ist der Grund und die Ursache aller anderen Güte, er ist somit das höchste Gut [5]. Aristotelische und platonisch-augustinische Gedanken sind hier zu einer Synthese verwoben. Aristotelisch ist die Formulierung des Gottesbegriffes als reine Form, die ganz Wirklichkeit ist [6], ohne Beimischung irgendwelcher Möglichkeit. Platonisch-augustinisch ist die Bezeichnung Gottes als höchstes Gut [7]. Aristoteles hatte Gott nur als den unbeweglichen Zweck der Welt hingestellt, der als Zweck Ursache der Bewegung ist [8].

An dem Sein und der Güte des höchsten Gutes nehmen alle

[1] Ordo ille, quo ordinantur partes exercitus ad invicem, est propter illum, quo totus exercitus ordinatur ad ducem, unde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem. *De ver.* q. 5 a. 3. — Ordo, qui est partium universi ad invicem, est per ordinem, qui est totius universi ad Deum; sicut ordo, qui est inter partes exercitus est propter ordinem exercitus ad ducem. *De pot.* q. 7 a. 9.

[2] Vgl. unten S. 135 f. [3] *S. c. gent.* I c. 21. [4] *l. c.* I c. 22.

[5] *l. c.* I c. 37—41; *S. theol.* I q. 6 a. 1—3.

[6] *Ἐνέργεια ἡ καθ' αὑτήν. Met.* XII, 7, p. 1072 b 27; vgl. *l. c.* p. 1072 b 25—30.

[7] Vgl. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus* I, S. 54 ff. — Über den Gottesbegriff des Thomas und seinen Einfluß auf das thomistische System vgl. oben S. 2; ferner den Aufsatz von M. Grabmann, *Der Genius der Schriften des hl. Thomas und die Gottesidee.* Jahrb. für Philos. u. spek. Theol., XIII (1899), S. 408—444.

[8] *Κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον. Met.* XII, 7, p. 1072 b 3. — Vgl. Baeumker, *Das Problem der Materie,* S. 263; s. auch Eugen Rolfes, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles,* Köln 1898, S. 130 ff.

Dinge teil. Alles, was ist und gut ist, ist es nur durch Teilnahme an der göttlichen Urgüte[1]. Thomas wandelt auch hier in den Spuren der älteren augustinisch-platonischen Denkweise[2].

Der absoluten Güte strebt alles Gute zu. Thomas gibt hierfür ausführliche Beweise in seiner philosophischen Summe[3]. Diese Argumente, wie auch die Art, in der Thomas den Weltzweck sich erfüllen läßt[4], sind ganz von platonischer Denkart durchdrungen. Augustin und Dionysius Ps.-A. sind die Quellen, aus denen Thomas reichlich schöpft. Vor allem ist es der letztere, dem Thomas die Naturschilderung, die uns gleich entgegentritt, verdankt[5].

Der eine Teil dieser Beweise betrachtet Gott als Zweckursache. Gott ist das höchste Gut, von dem alles seine Güte erhält. Er begründet also das Streben nach Zielen, denn Ziel und Gut sind synonyme Begriffe. Als höchstes Gut wird er am meisten erstrebt, als oberste Zweckursache hat er die größte Wirksamkeit oder Anziehungskraft. Der andere Teil faßt Gott als die erste mitwirkende Ursache ins Auge: Alles, was wirkt, wirkt zu einem bestimmten Zwecke, den es auf sich selbst bezieht. Da aber Gott bei allem mitwirkt, so wird er alles auf sich beziehen; die Dinge, die er zu ihren eigenen Zielen lenkt, wird er zugleich zu sich als ihrem letzten Ziele lenken.

Gott ist also das „bonum commune", welches allem, was irgendwie nach Zielen strebt, als das letzte Ziel vorgesetzt ist[6].

Diese Idee des „bonum commune" stammt von Augustinus. Nach ihm ist Gott das höchste Gut („summum bonum"), das Gut der Welt und aller Wesen („bonum commune")[7].

§ 3. Die tatsächliche Erfüllung des Weltzweckes.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten, wie der letzte Zweck der Welt verwirklicht wird. Die andere Frage, wie die Erfüllung des letzten Weltzwecks im letzten Grunde metaphysisch

[1] *S. theol.* I q. 6 a. 4. [2] Vgl. Baeumker, *Witelo*, S. 313 f.
[3] *S. c. gent.* III c. 17. [4] Siehe den folgenden §.
[5] Vgl. vor allem *De div. nom.* cap. 4.
[6] Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat. *S. c. gent.* III c. 17, 6.
[7] Vgl. Mausbach *a. a. O.* I, S. 115. — Vgl. auch die hochpoetische Schilderung Gottes als des höchsten Gutes bei Dionysius Ps.-A. *l. c.*, *P G.* 3, p. 693 ff.

möglich ist, bleibt dem letzten Kapitel zur Beantwortung überlassen.

Gottes unendliche Erhabenheit über die Geschöpfe verhindert eine derartige Verbindung beider, daß Gott die Form wird, welche das geschöpfliche Sein durchdringt. Vielmehr kann als letztes Ziel nur eine Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott erstrebt werden [1]. Mit dieser scharfen Abwehr der Durchdringung des geschöpflichen Seins mit dem göttlichen stellt sich die Forderung der Erstrebung Gottes, als des gemeinsamen Ziel-Gutes, als theistische, nicht als pantheistische Idee heraus. Gott existiert über der Welt und vor dem Wirken der Geschöpfe, er braucht nicht erst als Ziel verwirklicht zu werden [2].

Die Verähnlichung mit Gott ist also die Form, unter der alles nach dem „bonum commune", nach Gott strebt [3].

Man kann deshalb als den höchsten Zweck der Welt die Nachahmung Gottes durch die Schöpfung bezeichnen. Diese Definition würde die andere, daß Gott der letzte Zweck sei, insofern erweitern, als sie die Art und Weise angibt, wie dieses Ziel real verwirklicht wird.

Das letzte Ziel bildet nun den Gesichtspunkt, unter dem Thomas die Welt betrachtet. Aus dem letzten Zwecke der Welt leitet er deduktiv ihre Einrichtung ab.

Gott wird nur durch eine Vielheit von Geschöpfen genügend nachgeahmt, denn er ist das absolute Wesen, das alle Vollkommenheit in ungeteilter Einfachheit in sich birgt. Diese Seinsvollendung ist nur dann in der Schöpfung darzustellen, wenn eine Mehrheit von Geschöpfen existiert, denn kein geschaffenes Wesen ist ein absolut Seiendes, das Geschöpf nimmt also nur teil an der Güte Gottes und kann sie mithin nicht vollständig darstellen. Darum muß durch eine Vielheit von Geschöpfen das, was in Gott einfach ist, zur Darstellung gelangen. In absteigender Linie bewegt sich diese Vielheit vom Höheren zum Niederen. Die Gott am nächsten stehenden Wesen sind vollkommener als die ihnen folgenden, diesen folgen wieder unvollkommenere usw. Je mehr die geschaffenen Dinge sich also von Gott entfernen, um so

[1] *In Sent.* II d. 1 q. 2 a. 2. [2] *S. c gent.* III c. 18; vgl. *l. c.* I c. 26.
[3] *l. c.* III c. 19. — Huber *a. a. O.* S. 18 ff.

unvollkommener werden sie, je näher sie ihm rücken, um so mehr steigert sich ihre Gottähnlichkeit und damit ihre Vollkommenheit[1].

Diese aprioristische Ableitung der Notwendigkeit der Verschiedenheit der Weltdinge aus dem Weltzwecke[2] ist für Thomas' Denkweise sehr bezeichnend. Die Frage, die später von Descartes aufgeworfen wurde, ob wir überhaupt Gottes Zwecke erkennen können, drängt sich ihm noch nicht auf; denn ihm steht der Satz fest, daß „Prinzip" und „Ziel" miteinander in notwendigem Zusammenhang stehen — ein, wie man sieht, durchaus metaphysischer und nicht erkenntniskritischer Grundsatz. Wer daher das Prinzip erkennt, muß auch das Ziel erkennen[3]. Erkennen wir also Gott als wirkendes Prinzip, so erkennen wir auch sein Ziel. Descartes verneint die Erkenntnis des Zieles der Welt und hält es für verwegen, Gottes Absichten erkennen zu wollen[4].

Das letzte Ziel der Schöpfung ist allen Dingen gemein. Alles soll sich Gott verähnlichen. Wie alles von Gott geschaffen ist, so soll auch alles zu ihm, als dem letzten Ziel hinstreben. Dadurch, daß alle Dinge naturgemäß das Sein und das Gut erstreben, erfüllen sie den Weltzweck; denn sie erstreben etwas, was am göttlichen Sein und an der göttlichen Güte teilnimmt und teilnehmen muß, um überhaupt existieren zu können[5]. —

[1] Vgl. außer den in den beiden vorhergehenden Anmerkungen bezeichneten Stellen auch; *S. theol.* I—II q. 112 a. 4 und *S. c. gent.* III c. 97. — Ähnliche Gedankengänge bei Duns Scotus. Minges, *Der Gottesbegr. des D. Sc.*, S. 86 ff.

[2] Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis formarum in rebus. *l. c.* III c. 97, 1.

[3] Cum finis respondeat principio, non potest fieri, ut principio cognito, quis sit rerum finis ignoretur. *S. theol.* I q. 103 a. 2.

[4] Cum enim iam sciam naturam meam esse valde infirmam et limitatam, Dei autem naturam esse immensam, incomprehensibilem, infinitam, ex hoc satis etiam scio innumerabilia illum posse, quorum causas ignorem; atque ob hanc unicam rationem totum illud causarum genus, quod a fine peti solet, in rebus physicis nullum usum habere existimo; non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei. *Meditationes de prima philosophia*, med. IV. (*Oeuvres de Descartes, publiées par* Charles Adam *et* Paul Tannery, Paris 1904, VII, p. 55.)

[5] *S. c. gent.* III c. 19.

Die Art aber, wie die Dinge das letzte Ziel erreichen, ist je nach ihrer Beschaffenheit verschieden [1] wegen ihres Charakters als eines nur teilnehmenden Seins. In mehr oder weniger vollkommener Weise, je nach dem Grade ihrer Seinsvollendung können sie das absolute Sein nachahmen.

Die einfachen Substanzen, die ganz „Wirklichkeit" sind, ahmen Gott am vollkommensten nach; die zusammengesetzten sind entweder ganz „Wirklichkeit", sodaß also ihre „Materie" ganz von der „Form" erfüllt ist, wie die Himmelskörper, oder sie tragen noch Potentialität in sich, sodaß sie also noch durch Informierung in der Seinsvollkommenheit zunehmen können, wie die einfachen und zusammengesetzten Elemente. Sie können Gottes Sein nicht so vollkommen nachahmen wie die Himmelskörper und die einfachen Substanzen, denn bei ihnen ist das Fehlen der „Form", des Seinsprinzips, also ein Mangel an Sein, notwendig mitgegeben.

In dem allgemeinen Weltzweck ist sogar die unterste Stufe, die rein potentielle „Materie", inbegriffen, denn sie ahmt Gott dadurch nach, daß sie auf das Gute wenigstens angelegt ist.

Geht man in der erwähnten ganz platonischen Betrachtungsweise vom obersten, höchsten Sein hinab zu den einzelnen Seinsstufen, so findet sich das, was in Gott einfach ist, je weiter man zum geschaffenen Sein hinabsteigt, immer mehr geteilt. Gott ist einfaches, höchst vollkommenes Sein, die einzelnen Naturstufen können es aber nur durch eine Zusammensetzung nachahmen. Bei ihnen bedeutet die Einfachheit keine Vollkommenheit, weil sie nicht ihr Sein ist, daher müssen sie Gott nicht bloß ihrem substantiellen Sein nach nachahmen, sondern auch durch alle die Bestimmungen, die zu diesem substantialen Sein hinzutreten können [2].

Der Verähnlichung Gottes im Sein entspricht eine Verähnlichung im Tätigsein. Die Dinge sind Ursachen. Als solche richten sie sich auf ein Gut, denn ihre Wirkung ist als Seiendes stets gut. Der metaphysische Grund hierfür ist eben der, daß die Dinge an Gottes Sein teilhaben und dadurch erst sind und gut

[1] Divinam bonitatem unaquaeque res imitetur secundum suum modum. *l. c.* III c. 20, 1.

[2] *S. c. gent.* III c. 20.

sind. Jede Ursache verähnlicht sich mithin Gott, indem sie etwas am absoluten Sein Teilnehmendes erstrebt [1].

Im einzelnen führt Thomas diese Grundgedanken weiter durch. Er zeigt, wie alles sich Gott dadurch verähnlicht, daß es seiner Art entsprechend tätig ist. So erhält die ganze naturphilosophische Betrachtung der Einrichtung und Wirksamkeit der Dinge einen metaphysischen Hintergrund, indem die Dinge immer in Vergleich gesetzt werden zum absoluten göttlichen Sein [2].

Auch die Stellung des Menschen im Weltganzen erhält ihre feste Bestimmtheit. Der Mensch muß als Naturwesen Gott anstreben. Indem er aber auf die ihm entsprechende Art seinen Zweck zu erfüllen sucht, durch Erkennen und Lieben, nimmt er mit den andern intellektuellen Substanzen in einer viel höheren Weise am Weltzweck teil als die übrigen Geschöpfe [3].

Zweites Kapitel.

Die metaphysische Begründung der Zielstrebigkeit in der Welt.

Unsere Abhandlung würde unvollständig bleiben, wenn wir nicht die metaphysische Begründung des ganzen Systems, das sich uns vorgestellt hat, untersuchen wollten. Wir betreten damit das Gebiet der „Theodizee", wenn wir diesen Ausdruck von Leibniz verwenden dürfen. Wir müssen nach dem Zwecke fragen, den Gott bei der Schöpfung verfolgte, und nach der durch Gott bewirkten Ermöglichung der Zielstrebigkeit in der Welt.

§ 1. Gottes Zweck bei der Schöpfung.

Als reiner Geist hat Gott Verstand und freien Willen. Beides findet sich in ihm in viel höherem Maße als in anderen geistigen Wesen, denn er steht an ihrer Spitze („in fine immaterialitatis") [4]. Metaphysisch fällt im „actus purus" der Wille mit der

[1] *S. c. gent.* III c. 21.
[2] Vgl. K. Werner, *Thomas von Aquin* II, S. 306.
[3] *S. theol.* I—II q. 1 a. 8; q. 2 a. 5 ad 3; q. 3 a. 8 ad 2.
[4] *De ver.* q. 23 a. 1; *S. theol.* I q. 19 a. 1; *S. c. gent.* I c. 72.

Wesenheit zusammen. Daher kann Gott nur von sich selbst zum Wollen bewegt werden [1].

Der Beantwortung der Frage, welchen Zweck Gottes Wille bei der Schöpfung verfolgt, scheint sich die Schwierigkeit entgegenzustellen, daß Gott, wenn er um eines Zweckes willen schafft, nicht absolut vollkommen sei, da er etwas begehre, was er noch nicht besitze [2].

Zur Lösung dieses Einwandes, den wir später bei Spinoza in derselben Form wiederfinden [3], unterscheidet Thomas zwischen dem Ziel der Handlung und der inneren Absicht oder dem Beweggrund, dem Zwecke, zwischen dem „finis operis“ und dem „finis operantis“ [4]. Beides muß sich im göttlichen Schöpfungsakt nachweisen lassen. Gott muß um eines Zieles willen handeln. Dieser Satz gilt für ein Axiom seit Aristoteles. Der Beweggrund des Handelns kann aber an sich ein doppelter sein: entweder geht der Wille darauf aus, etwas zu erreichen, was er noch nicht hat, oder er will etwas nur aus Liebe tun. Das erste ist bei Gott undenkbar. Nur das zweite trifft zu: Gott liebt seine eigene Vollkommenheit, sie ist das Ziel seiner Liebe, Gott ist sich selbst Zweck. Er will wegen dieser Liebe seine Vollkommenheit, soweit wie möglich, vermehrt sehen. Die Geschöpfe sollen sie nachahmen. Daraus erwächst ihnen selbst Vorteil.

---

[1] *S. theol. l. c.* ad 3; *S. c. gent.* I c. 73 und 74.

[2] Videtur, quod Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicuius indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit ei agere propter finem. *S. theol.* I q. 44 a. 4 obi. 1. — Vgl. Arist. *De caelo* II, 12, p. 292b 4ff.: *τῷ ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐδὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα*; s. auch *Eth. N.* X, 8, p. 1178b 8 ff.

[3] Haec doctrina [res ea de causa factas esse, ut Deus finem assequeretur] Dei perfectionem tollit: Nam, si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret. *Eth.* I Append. (*Große Ausg.* von van Vloten et Land I, p. 72.) Vgl. auch *Eth.* I pr. 33 sch. 2: Fateor hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subiicit ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus, tamquam ad exemplar, in operando attendit, vel ad quod, tamquam ad certum scopum, colliminat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subiicere (p. 68). Vgl. die Kritik von Trendelenburg, *Logische Unetrsuchungen* II, S. 41—46.

[4] Vgl. oben S. 74 f.

Der Beweggrund Gottes ist also die liebevolle Mitteilung seiner Güte, das Ziel seines Schaffens die Darstellung dieser Güte und der Nutzen der Geschöpfe[1]. Die Nachahmung seiner Güte durch die Geschöpfe gereicht Gott selbst zur Ehre[2]. Auch Duns Scotus läßt Gott aus Liebe schaffen[3].

Augustinus und Dionysius Ps.-Areopagita sind die Quellen dieser Theorie, wie Thomas selbst angibt[4]; beide aber gehen zurück auf Platon, der bereits ähnliche Gedanken im Timaeus entwickelt, wo er von der Schöpfung der Weltseele als das Prinzip der kosmischen Ordnung spricht[5]. Augustins Auffassung charakterisiert Mausbach[6] treffend so: „Die Mitteilung des Seins und der Gutheit an unzählige Wesen, ihre Zusammenordnung zu einem weisheitsvollen Ganzen, die Offenbarung und Ehre der göttlichen Vollkommenheit, das ist der beste Ausdruck dieses Sinnes" (scil. des göttlichen Wollens).

---

[1] *In Sent.* II d. 1 q. 2 a. 1; *l. c.* ad 2; *S theol.* I q. 47 a. 1; *S. c. gent.* III c. 18; c. 97, 1.

[2] Totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem, inquantum in iis per quandam immitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei. Quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando. Et sic patet, quod divina bonitas est finis omnium corporalium. *S. theol.* I q. 65 a. 2 (Schluß).

[3] Minges, *Der Gottesbegr. des D. Sc.*, S. 161. [4] *In Sent.* II d. 1 q. 2 a. 1.

[5] *Λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν. βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον· λογισάμενος οὖν ηὗρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον, ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν. Timaeus* 29E—30C. Weiteres bei Zeller, *Die Philos. der Griech.* [4]II, 1 (1889), S. 92 f. Anm. 5. — Vgl. auch. Aristoteles *Met.* I, 2, p. 983a 2 f.: *οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι . . .*

[6] *a. a. O.* I, S. 152.

§ 2. Der ideale Weltplan Gottes als die Vorbedingung der Zielstrebigkeit in der Welt.

Die Tatsache der Ordnung und Zielstrebigkeit in der Welt will eine Erklärung. Thomas begnügt sich nicht damit zu sagen, die Welt sehne sich nach Gott, der vollkommensten Entelechie, als dem Gegenstand der Liebe. Er sucht für die Zielstrebigkeit in dem Wollen Gottes selbst den Grund. Gott ist nicht nur das letzte Ziel der Welt, er begründet auch schöpferisch die Zielstrebigkeit, er lenkt die Weltdinge zu ihren eigenen Zielen, zur Vollendung des ganzen Kosmos und diesen zu sich selbst als dem letzten und höchsten Ziele. Thomas geht hier einen großen Schritt über Aristoteles hinaus. Denn ein aktives Eingreifen Gottes in die Welt kennt Aristoteles nicht, spricht es zum mindestens nirgends klar und deutlich aus[1]. Jedenfalls bringt Thomas in dieser Beziehung erst die rechte Klarheit. De Wulf zeichnet die Stellung des Thomas zu Aristoteles sehr gut: „Il (le créateur) est aussi, mais dans un sens plus profond que chez Aristote, cause finale de l'univers . . . La confusion qu'on relève chez le Stagirite entre la motion proprement dite (efficiente) et la motion par attrait est dissipée définitivement grâce à la théorie de la création“ [2]. Besonders charakteristisch für das Verhältnis des Thomas zu Aristoteles in diesem Punkte ist eine Stelle in seinem Kommentar zur aristotelischen Physik[3]:

[1] Auf die lange Kontroverse über diesen Punkt einzugehen, ist hier nicht der Ort. Neuestens hat Franz Brentano wieder versucht, Aristoteles die Schöpfungslehre zuzusprechen (*Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig 1911; *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, ebd. 1911). Brentano sowohl wie Rolfes müssen jedoch zugeben, daß Aristoteles in diesem Punkte sehr unklar ist. Die gegenteilige Ansicht von Zeller, Schwegler, von Hertling, Baeumker u. a. hat jedenfalls die eigentlichen Hauptstellen (vgl. Zeller, II, 2, S. 372 ff.), an denen Aristoteles von dem Verhältnis Gottes zur Welt spricht, für sich, wenn man diese Stellen unbefangen an sich betrachtet.

[2] *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 350.

[3] Den Satz des Aristoteles „ἡ φύσις τῶν ἕνεκά του αἰτιῶν“ (*Phys.* II, 8, p. 198b 10) ergänzt der Kommentar des Thomas: Dicit [Aristoteles] ergo primo, quod natura est de numero illarum causarum, quae propter aliquid agunt. Et valet ad quaestionem de providentia. Ea enim, quae non cognoscunt finem, non intendunt in finem, nisi ut directa ab aliquo cognoscente, sicut sagitta a sagittante; unde, si natura operetur propter finem, necesse est, quod ab aliquo intelligente ordinatur, quod est providentiae opus. II lect. 12.

Die Natur, führt Aristoteles aus, gehört zu den um eines Zweckes willen wirkenden Ursachen. Dieses zweckmäßige Wirken der Natur setzt Thomas gleich zu einer höheren Ursache in Beziehung: Wenn die Naturdinge auf Grund eines „natürlichen Strebens" bestimmte Ziele verwirklichen, so ist dies nur erklärlich, wenn sie von einer letzten, intelligenten Ursache zu diesen Zielen hingeordnet werden. Das gebräuchliche Gleichnis von dem zielstrebigen Pfeil soll den Beweis veranschaulichen.

Die bloße Zurückführung der Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit in der Welt auf die Natur und ihre Prinzipien hält Thomas nicht für hinreichend. Alles, was durch natürliche Ursachen geschieht, auch die menschlichen Willenshandlungen, die ja veränderlich und unvollkommen, also nicht absolut sind, muß auf einen absoluten, notwendigen, unveränderlichen Weltlenker zurückgeführt werden [1].

So führt Thomas aus der Zielstrebigkeit vor allem der unbewußten Naturdinge einen Gottesbeweis; der Zufall kann die Zielstrebigkeit nicht erklären, nur eine ordnende und die Welt lenkende intelligente Ursache ist das genügende Erklärungsprinzip [2]. Aber die Dinge sind nicht bloß zum Ziel geleitet, sie streben auch selbst aktiv zum Ziel hin, Gott hat ihnen dieses Streben mitgegeben, es in sie hineingelegt. Dabei bleibt jedoch bestehen, daß die unbewußten Körper mehr geleitet werden als sich selbst leiten. Thomas will nur betonen, daß diese Bewegung für sie keine aufgezwungene, sondern eine natürliche ist [3]. Ein anderer ebenfalls vom Zweck ausgehender Gottesbeweis, den Johannes Damascenus weiter ausgeführt hat [4], und den Thomas unter Hinweis auf Averroës [5] bringt, geht von der Einheit des Zieles so vieler verschiedener Dinge aus. Sie alle streben eine Ordnung an. Diese Zielstrebigkeit beruht ebenfalls nicht auf Zufall, da sie stets oder doch in den meisten Fällen sich konstatieren

[1] *S. theol.* I q. 2 a. 3 ad 2.

[2] *S. theol.* I q. 2 a. 3; I—II q. 1 a. 2 ad 3; Rolfes *a. a. O.* S. 252 ff.

[3] *De ver.* q. 22 a. 1.

[4] *De fide orthodoxa* I, 1 c. 3. *P L.* 94, p. 795 ff.

[5] Vgl. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, S. 160. Rolfes *a. a. O.* S. 261 ff.

läßt. Sie erklärt sich nur durch die Annahme eines einzigen, die Welt ordnenden und leitenden Gottes [1].

Den teleologischen Gottesbeweis d. h. den Beweis aus der Ordnung und Zielstrebigkeit in der Welt, hält Thomas nicht mit Unrecht für den einleuchtendsten aller Beweise für Gottes Dasein.

Doch weiß er, daß auch dieser Beweis nur eine geringe Erkenntnis Gottes verschafft, wir erkennen auch durch ihn bloß, daß Gott ist, was sein Wesen ist, sagt er uns nicht. Ja, nicht einmal die Einzigkeit Gottes erkennen wir ohne weiteres (statim) aus der Weltordnung! [2]

Dennoch können wir aus der Tatsache, daß Gott der Urheber der Ordnung in der Welt ist, auf die Art und Weise, wie er sie begründet hat, auf Grund eines Analogieschlusses zurückschließen: Aus der Art, wie wir selbst unsere Handlungen bestimmten Zielen zuordnen, schließen wir auf Gottes zielstrebendes Wollen [3]. Gott muß also ein intelligentes Wesen sein, denn die Begründung einer zweckmäßigen Ordnung setzt ein Denken voraus [4]. Er muß ferner einen freien Willen haben; denn würde er aus Notwendigkeit handeln, so würde er dazu irgendwie gezwungen, er wäre also nicht die letzte Ursache, und man müßte schließlich ins Unendliche fortgehen, ohne doch zu einer letzten Ursache zu gelangen [5].

Wie jede Wirkung, so muß auch die Welt in ihrer Ursache irgendwie vorher existieren. Da nun Gott durch seinen Intellekt schafft, so präexistiert die Welt in ihm auf intelligibele Weise, m. a. W. Gott hat einen Weltplan, nach dem er die Geschöpfe zum Ziele lenkt. Diesen Weltplan nennt Thomas „providentia", „göttliche Vorsehung": „Ipsa . . . ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur" [6]. Dieser Begriff leitet sich historisch von der aristotelischen Bestimmung der Klugheit her. Klug

[1] *S. c. gent.* I c. 13 (Schluß); *S. theol.* I q. 11 a. 3.

[2] *S. c. gent.* III c. 38.

[3] Ea, quae de Deo intelliguntur, propter nostri intellectus imbecilitatem vel infirmitatem cognoscere non possumus nisi ex his, quae apud nos sunt. Et ideo, ut sciamus, quomodo providentia dicatur in Deo, videndum est, quomodo providentia sit in nobis. *De ver.* q. 5 a. 1. [4] *S. c. gent.* I c. 44, 6.

[5] Vgl. *S. c. gent.* I c. 72; *S. theol.* I q. 19 a. 1 ad 3.

[6] *S. theol.* I q. 22 a. 1.

ist derjenige, der alles gut zum Ziele leitet[1]. Da aber zur Klugheit noch die Erinnerung an Vergangenes und die Einsicht in Gegenwärtiges gehört, so bezeichnet die Vorsehung nur einen Teil dieser Tugend und zwar ihren Hauptteil: die Fürsorge für Zukünftiges. Mit Boëthius kann Thomas demgemäß die Vorsehung als göttlichen Plan bezeichnen, der in dem höchsten Leiter begründet ist und alles anordnet, der mithin alle Dinge zu ihrem Ziele führt oder, da die Gesamtheit der Dinge das Ganze ausmacht, die Teile zum Ganzen ordnet[2].

Die Analogie des göttlichen mit dem künstlerischen Schaffen führt zur Annahme von vorbildlichen Ideen in Gott. In ihnen liegt der Grund für die bestimmte Weltordnung[3].

Thomas greift hier auf den Grundgedanken Platons zurück. Die Ideenlehre ist ihm zur Erklärung des göttlichen Ursprungs der Welt und ihrer Teleologie unentbehrlich. Mit Augustinus bezeichnet er die Ideen als „rationes", „species" oder „formae". Der Begriff „Form" kann eine mehrfache Bedeutung haben. Er bezeichnet entweder das bewirkende Prinzip in der Wirkursache, deren Wirkung man als Formation oder Formgebung bezeichnen kann. Da aber die Wirkung der Ursache nicht immer entsprechen muß, wie bei äquivokem Kausalverhältnis, so kann die Idee in diesem Sinne nicht Form sein. — Ferner kann die „Form" das immanente Artprinzip bezeichnen im Sinne des Aristoteles. Die Idee ist aber die dem Dinge transzendente Form. Sie ist die von dem Dinge getrennte Form, die als Vorbild für sein Werden dient. Aber nur die zielvolle und beabsichtigte Nachahmung, nicht die zufällige, entspricht dem Zwecke der Idee. Der Künstler hat sich selbst sein Ziel gesetzt, es präexistiert in seinem Geiste. Nach diesem Vorbilde führt er sein Werk aus. Die vorbildliche Idee ist mithin eine Zweckursache, das

[1] *Δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν ἢ πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. Eth. N.* VI, 5, p. 1140a 25–28.

[2] „Providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit" (Boethius *De consol.* IV pr. 6. *P L.* 63, p. 814 Bf.). Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio partium in toto. *S. theol.* I q. 22 a. 1; vgl. *De ver.* q. 5 a. 1.

[3] *S. theol.* I q. 44 a. 3.

metaphysische Prinzip der Welterklärung ist also der Zweck, nicht der Zufall oder eine Notwendigkeit auf seiten des Schöpfers[1].

Augustin[2] und Dionysius Ps.-Ar. haben die Ideenlehre in die christliche Philosophie eingeführt, die Scholastik hat sie übernommen. Augustinus bildet die platonische Lehre um. Nicht als selbständig existierende Urbilder der Dinge gelten ihm die Ideen, sondern als Vorbilder im göttlichen Logos. Sie sind ihm „die ewigen, unwandelbaren Urformen und Gründe der Dinge, nach denen jedes in der Zeit, also im Wechsel und in der Veränderung sich gestaltet, während sie selber als ewig und unveränderlich nicht erst gestaltet wurden“[3]. Thomas stimmt dieser Lehre, die seit Anselm von Canterbury in der Scholastik dominiert, zu; den extremen Realismus Platons ablehnend, nimmt er den gemäßigten augustinischen Exemplarismus auf[5]. Während er also in der Erkenntnistheorie Platon mit Aristoteles ablehnt, eignet er sich in der Metaphysik einen gemäßigten Platonismus an und ergänzt so den aristotelischen Grundzug seines Denkens durch die platonische Metaphysik des größten christlichen Philosophen und Theologen[6].

Es gibt nach Augustin und Thomas eine Vielheit von Ideen in Gott. Denn Gott ist die Allursächlichkeit: jedes Ding verdankt ihm sein Dasein und hat den Zweck, Gottes Wesen in eigenartiger Weise nachzuahmen. Für jedes Wesen muß es deshalb eine besondere Idee geben. Das metaphysische Problem,

---

[1] *De ver.* q. 3 a. 1.

[2] Storz *a. a. O.* S. 191 ff.; Mausbach *a. a. O.* I, S. 136 f.

[3] *De div. nom.* c. VII § II: *Ἀπ' ἀρχῆς γάρ, ἵν' οὕτως εἴπω, παρὰ τῷ δημιουργῷ οἱ λόγοι τῆς κτίσεως. PG.* 3, p. 884 A. — § III: *ἡ γὰρ τῶν κτισμάτων διάταξις εἰκόνες τινὲς καὶ ὁμοιώματα τῶν ἐν τῷ Θεῷ παραδειγμάτων καὶ θημιουργικῶν λόγων εἰσί, καθ' οὓς ἅπαντα ἐν ἑαυτῷ ὄντα παρήχθησαν.* p. 885 B. — *αἵ τε γὰρ ἰδέαι καὶ τὰ παραδείγματα οὐχ ἕτερα ὄντα ἐν ἑτέρῳ, ἀλλὰ νοήσεις ἀίδιαι οὖσαι ἐν αὐτῷ [τῷ Θεῷ] εἰσιν.* p. 887 B. — Vgl. de Wulf *a. a. O.* S. 108 f.; Ueberweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* [9] II, S. 147.

[4] Storz *a. a. O.* S. 195. O. Willmann, *Geschichte des Idealismus* II, S. 284 ff.; Baumgartner, *„Augustinus“* in: Ev. Aster, *Große Denker* I, S. 265.

[5] Vgl. Joseph Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, Beitr. zur Gesch. d. Philos. des M.-A., X, 3, Münster 1911, S. 78.

[6] *S. theol.* I q. 85 a. 3 ad 4; q. 44 a. 3 ad 3; *Komm. zur Met.* VII lect. 13. Vgl. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* I, S. 308.

wie es denn in Gott eine Vielheit geben könne, löst Thomas dahin, daß er Gottes Wesen mit der Idee in eins setzt. Gott erkennt nicht durch „species intelligibiles", wie der Mensch, sein Wesen ist sein Erkennen. Die Idee der Dinge ist also die erkannte göttliche Wesenheit. Da diese aber in verschiedenster Weise mehr oder weniger vollkommen von den Dingen nachgeahmt wird, so ist nicht die Wesenheit an sich genommen, sondern mitsamt ihrer Beziehung zu den Geschöpfen die Idee. Da diese Beziehungen mannigfach sind, müssen auch die Ideen mannigfaltig sein[1]. Dieses ist für die Metaphysik der Welttelcologie von der größten Bedeutung. Denn damit ist die neuplatonische Theorie abgelehnt, nach welcher das oberste Geistwesen, Gott, ein zweites durch seine Selbsterkenntnis schafft, dieses auf dieselbe Weise ein anderes usw., sodaß Gott nur eine einzige Idee, die des ersten geschaffenen Wesens, oder höchstens eine allgemeine Idee der ganzen Schöpfung hat. In den Weltplan Gottes ist also jedes einzelne Wesen aufgenommen, Gott hat von allen Dingen eine Idee, ein jedes Ding ist in seiner Besonderheit von Gott intendiert[2].

Eine nähere Ausführung der Ideenlehre ist für unseren Zweck überflüssig, da wir in den Ideen nur die metaphysische Begründung der Teleologie zu suchen haben. Wir verweisen deshalb auf die genauere Ausführung bei Lipperheide[3].

§ 3. Die Ausführung des göttlichen Weltplanes in der Weltregierung.

Der ideale Weltplan in Gott wird verwirklicht in der Schöpfung und Regierung der Welt. Zum weiteren Begriff der Vorsehung gehört neben dem Weltplan auch die Ausführung des-

[1] *De ver.* q. 3 a. 2; *S. theol.* I q. 15 a. 2; *S. c. gent.* I c. 54; *In Sent.* I d. 36 q. 2; vgl. *S. theol.* I q. 22 a. 2. — Vgl. V. Lipperheide, *Thomas von Aquin und die platonische Ideenlehre*, S. 42—46.

[2] *S. theol.* I q. 15 a. 2. — Thomas wendet sich gegen Platon, wenn er der „ersten Materie", allen Accidentien, allen Giedern einer Gattung eine Idee zuschreibt. (*De ver.* q. 3 a. 5—8.) Wichtig ist die Unterscheidung zwischen den bloß bildlichen und den hervorbringenden Ideen, jene beziehen sich auf alles, was Gott zwar denkt, aber nie verwirklichen wird, diese auf alles real Existierende (*S. theol.* I q. 15 a. 3). — Vgl. oben S. 34.

[3] *a. a. O.* S. 103—111. — Über die Differenzen in der thomistischen und skotistischen Ideenlehre vgl. P. Minges, *Der Gottesbegr. des D. Sc.*, S. 62 ff.

selben, die Weltregierung[1], wie umgekehrt zur Weltregierung auch der Weltplan gefordert ist[2].

Die Beweise, welche die philosophische Summe in mannigfacher Gestalt für die Notwendigkeit der Weltregierung bringt[3], sind teils apriorischer, teils aposteriorischer Natur, indem sie entweder aus dem Weltziel bzw. aus dem Gottesbegriff die Notwendigkeit einer Leitung zum Ziele darzulegen suchen, oder von der Tatsache der Ordnung der Welt und der Zielstrebigkeit auch der unbewußten Wesen per analogiam auf die Notwendigkeit eines Ordners und Leiters schließen. Die theologische Summe führt ganz allgemein diese beiden Arten von Beweisen für die Notwendigkeit der Weltregierung an[4]. — Das Ziel der Weltregierung ist natürlich das Ziel der Welt: Gott selbst, das allgemeine, transzendente Gut, das von allen erstrebt wird[5].

An Aristoteles erinnert es, wenn Thomas die Weltleitung einem einzigen Ordner überträgt, mit der Begründung, daß ein einzelner Herrscher zur Erreichung eines Zieles geeigneter sei, als viele[6].

Die Weltregierung hat denselben weiten Umfang wie die Vorsehung im engeren Sinne. Auch in diesem Punkte wendet sich Thomas wie in der Lehre von der Einigkeit der göttlichen Idee gegen Platon. Platon nehme drei Vorsehungen an. Die eine, welche dem höchsten Gotte zukomme, erstrecke sich nur auf das Geistige und Intellektuelle und dann auf die ganze Welt, insofern sie sich auf die allgemeinen Gattungen und Arten und die Ursachen, die Gestirne, richte. Das Veränderliche in der Welt unterstehe der Vorsehung der Gestirngötter, die menschlichen Angelegenheiten gewissen geistigen Wesen, die zwischen Gott und Mensch stehen. Die letzteren seien in Abhängigkeit vom höchsten Gotte und von ihm als Hüter („provisores") gesetzt[7]. Dagegen

---

[1] *S. theol.* I q. 22 a. 3. [2] *l. c.* q. 103 a. 6.

[3] *S. c. gent.* III c. 64. [4] *S. theol.* I q. 103 a. 1. [5] *l. c.* a. 2.

[6] *τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. ‚οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος'* (*Ilias* II, 204) *Met.* XII, 10 p. 1076a 2—4.

[7] Thomas stützt sich für diese Schilderung auf Nemesius *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* cap. 44, ein Werk, das Alfanus im XI. und später Burgundio von Pisa im XII. Jahrhundert in das Lateinische übersetzt hatte, und das

betont Thomas entschieden den allumfassenden Charakter der Vorsehung und Regierung Gottes. Gott hat alles angeordnet, und lenkt alles zum Ziele. Gott, als die Allursächlichkeit, welche die ganze Ordnung, auch das einzelne ausgedacht und erschaffen hat, braucht keine Mittelwesen, um die Welt ihrem Ziele entgegenzuführen. Thomas will Gott in die engste und innigste Beziehung zur Welt setzen [1].

Nur aus dieser Leitung der Welt durch Gott kann Thomas die Notwendigkeit im Naturgeschehen erklären. Daß der Zufall als wissenschaftliches Erklärungsprinzip nicht gelten kann, wurde schon ausgeführt [2]. Nur ein ordnender Intellekt kann die Dinge zu bestimmten Zielen, die sie mit Notwendigkeit erstreben, hinführen [3]. Thomas leugnet aber keineswegs eine Zufälligkeit im Naturgeschehen. Er erklärt ihr Vorhandensein vielmehr aus dem Weltzwecke; jetzt kommt der fruchtbare Gedanke zur Geltung, daß alles in seiner Eigenart die Ähnlichkeit mit Gott erreichen soll: Es trägt zur Vollkommenheit des Universums bei, wenn es neben notwendigen Wirkungen auch zufällige, d. h. nicht beabsichtigte gibt, wenn es neben den vollkommenen, ganz von der Form durchdrungenen Substanzen (den Himmelskörpern) auch solche Dinge gibt, die erst durch akzidentelle, d. h. nicht notwendige Bestimmungen, ihre Vollkommenheit erreichen [4].

Thomas bekämpft lediglich den Zufall als solchen, d. h. als einen von keiner höheren Ursache bezweckten Erfolg. Er wendet sich ferner gegen die falsche Bestimmung einer solchen höheren Ursache; so lehnt er es ab, die Himmelskörper als Ursache

Thomas, wie andere (z. B. Albertus Magnus), fälschlich Gregor von Nyssa zuschreibt (vgl. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* II, S. 93), und auf Augustinus, *De civ. Dei* VIII, 14. *P. L.* 41, p. 238 f., IX, 1 und 2, p. 255 ff. Beide fußen auf den mythischen Schilderungen von der Weltschöpfung in Platons *Timaeus* 27 D ff.

[1] *S. c. gent.* III c. 75 und 76; *S. theol.* I q. 22 a. 2 und 3.

[2] S. 37 f.

[3] Necessitas naturalis inhaerens rebus, quae determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem . . . Necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinae providentiae gubernationem. *S. theol.* I q. 103 a. 1 ad 3. Vgl. q. 103 a. 8; *S. c. gent.* III c. 94; *De ver.* q. 5 a. 2.

[4] *S. c. gent.* III c. 74; *S. theol.* I q. 22 a. 4.

des Zufalls zu betrachten [1]. Er will vielmehr die Zurückführung auch der zufälligen, dem Beobachter unerklärlichen Wirkungen auf die höchste Ursache, auf Gottes Vorsehung und Weltregierung [2].

Vom Standpunkte des Weltlenkers gibt es keine unbeabsichtigte Wirkung; von hier aus ist alles notwendig zu bestimmten Zielen geleitet. Man kann deshalb die Natur und ikre Wirksamkeit „fatum“ nennen, aber nicht in dem Sinne, daß die Naturkausalität als solche ohne Beziehung zur absoluten geistigen Ursache und unabänderlich wirke, diese Bezeichnung bedeutet vielmehr die von Gottes Vorsehung geordnete und geleitete Naturkausalität [3]. Dieser Begriff war Thomas von Boëthius [4] übermittelt worden. Boëthius hatte den altstoischen Begriff der ‚εἱμαρμένη‘ umgewandelt; den Stoikern war Verhängnis, Vorsehung und Naturkausalität identisch; die Vorsehung galt ihnen nicht als zweckmäßige Weltregierung eines persönlichen Geistes [5]. Boëthius dagegen führte die Naturgesetzlichkeit auf ihren Urgrund, die Vernunft des persönlichen Gottes, zurück [6] und so wird der Begriff des „fatum“ von Thomas aufgenommen.

Diese metaphysische Notwendigkeit ist aber nicht eine solche im Sinne Spinozas [7]: Gottes Freiheit bleibt vielmehr gewahrt, weil die Notwendigkeit keine absolute, sondern eine bedingte ist: wenn Gott diese oder jene Wirkung voraussieht, muß sie eintreten [8].

Nach diesen allgemeinen Bestimmungen über die Notwendigkeit und den Umfang der göttlichen Weltleitung drängt sich die Frage auf, worin sie sich äußere und wie sie sich den einzelnen Arten der Geschöpfe gegenüber verhalte.

Zur Beantwortung der ersten Frage erinnert Thomas an das Ziel der Welt, die Verähnlichung aller Wesen mit Gott. Diese vollzieht sich auf doppelte Weise: das Geschöpf soll das höchste

---

[1] *S. theol.* I q. 116 a. 1. [2] *l. c.* I q. 103 a. 7.

[3] *l. c.* I q. 116 a. 1 und 2; *S. c. gent.* III c. 93.

[4] Vgl. *De consolatione* IV, pr. 6. *P L.* 63, p. 813 ff.

[5] Zeller, *Die Philosophie der Griechen* [3] III, 1 (1880), S. 157 ff.

[6] Zeller *a. a. O.* [3] III, 2 (1881), S. 862 f.

[7] Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent. *Eth.* I pr. 16 (Vloten et Land, p. 53).

[8] *S. theol.* I q. 116 a. 3.

Gut in Sein und Tun nachahmen. Daher erstreckt sich die Aufgabe der göttlichen Leitung auf das geschöpfliche Sein, insofern sie dasselbe erhält, und auf das Tätigsein, insofern sie bei demselben mitwirkt[1].

Die Welterhaltung bezieht sich nicht bloß negativ auf die Abwehrung zerstörender Einflüsse auf die der Vernichtung zugänglichen Dinge, sondern auch positiv auf die direkte Erhaltung, insofern die Dinge ohne die Wirksamkeit Gottes nicht bestehen können. Dieser Gedankengang ist ganz augustinisch[2]. Thomas betrachtet die Welt als Wirkung Gottes, Gott ist die Ursache ihres Seins. Wie aber nichts werden kann, wenn die Wirkursache aussetzt, so kann auch nichts sein, wenn die Ursache, die das Sein als solches, nicht bloß das So-Sein, gibt, sich zurückzieht. Die geschöpflichen Ursachen erteilen nicht das Sein schlechthin, sondern nur ein bestimmtes Sein, sie sind nur Ursachen desjenigen Werdens, das immer schon ein Substrat voraussetzt, nicht des absoluten Werdens; nur Gott ist Schöpfer[3].

Mag nun die Schöpfung einen zeitlichen Anfang gehabt haben oder von Ewigkeit sein, eine Möglichkeit, in der Thomas mit Maimonides (Moses Maimuni)[4] keinen Widerspruch findet[5], in jedem Falle ist sie eine freie von seiten Gottes. Deshalb kann Gott seinen Schöpferwillen in jedem Augenblick zurückziehen[6]. So ist also die Welterhaltung sowohl nach Thomas als nach Augustin[7] eine fortgesetzte Schöpfungstat der absoluten Ursache.

Diese welterhaltende Tätigkeit erstreckt sich aber nicht auf alle Dinge unmittelbar. Die aristotelische Weltansicht, in der Gott der erste Beweger ist, der die Bewegung des Fixsternhimmels verursacht, die dann ihrerseits die Bewegung weiterpflanzt, gibt Thomas das Mittel an die Hand, die erhaltende Tätigkeit der Geschöpfe nicht zu leugnen, zugleich aber an ihrer mittelbaren Abhängigkeit von dem ersten Beweger festzuhalten[8]. —

[1] *S. theol.* I q. 103 a. 1; *S. c. gent.* III c. 65, 1.

[2] Franz L. Grassmann, *Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins*, Regensburg 1889, S. 50; Willmann *a. a. O.* II, S. 295.

[3] *S. theol.* I q. 104 a. 1; *S. c. gent.* III c. 65; *De pot.* q. 1 a. 5.

[4] Ueberweg-Heinze *a. a. O.* II, S. 309 f.

[5] *S. theol.* I q. 46 a. 1 und 2.

[6] Vgl. *S. c. gent.* III c. 65, 7.

[7] Storz *a. a. O.* S. 223.

[8] *S. theol.* I q. 104 a. 2; *l. c.* ad 1

Die zweite Form der göttlichen Weltregierung besteht in der Mitwirkung Gottes beim Wirken der Geschöpfe; sie ist nur eine Konsequenz aus der Welterhaltung. Der Unterschied von absolutem und abhängigem Sein ist auch bei der Forderung der Mitwirkung Gottes maßgebend. Alles wirkt nur in Kraft des absoluten Seins. Diesem platonisch-augustinischen Gedanken tritt der aristotelische zur Seite, den wir bereits erwähnten, daß nämlich in einer geordneten Reihe von Ursachen keine Ursache unabhängig von der ersten wirken kann. Auch der teleologische Gedanke, daß jedes Ding durch seine Tätigkeit zum letzten Ziele hingeordnet ist, beweist die Mitwirkung Gottes, denn nur Gott kann die Dinge zum Ziele hinordnen [1]. Die nahe Beziehung, in der Gott zu den Dingen steht, zeigt am besten die Anwendung der verschiedenen tätigen Ursachen auf Gott. Er ist Zweck-, Wirk- und Formalursache aller Dinge: Zweckursache, weil etwas nur gut, also ein Ziel sein kann, wenn es an Gottes Güte teilnimmt; Wirkursache, weil ohne erste Ursache keine zweite tätig sein kann; Formalursache, weil Gott die Formen schafft und erhält und so durch die immanenten Seinsformen in allen Dingen handelt (intime operari) [2]. Da diese aber ihre Selbständigkeit behalten, so bleibt die Überweltlichkeit Gottes trotz seiner intimen Beziehung zum Sein und Wirken der Geschöpfe gewahrt. Besonders energisch wendet sich Thomas gegen den Versuch, die Selbstwirksamkeit der geschöpflichen Ursachen in Frage zu stellen. Er berührt also die Theorie, die man später als Okkasionalismus bezeichnete. Eine solche Anschauung stellt nach ihm den Schöpfer als machtlos hin und macht zugleich die Dinge zwecklos, denn der Zweck des Dinges ist seine Tätigkeit [3]. Die philosophische Summe [4] stellt in der Polemik gegen diese Lehre den Gottesbegriff mehr in den Vordergrund: Gott würde zwecklos die Dinge geschaffen haben, wenn er alles unmittelbar, ohne sie tun wollte. Er wäre auch nicht das vollkommenste Wesen und das höchste Gut, wenn er seine Vollkommenheit, die ja auch in seinem Tun sich offenbart, den Dingen nicht mitteilen wollte. Charakteristisch für Thomas

[1] *S. c. gent.* III c. 66 und 67.
[2] *S. theol.* I q. 105 a. 5. [3] *S. theol. l. c.* [4] *S. c. gent.* III c. 69.

als Aristoteliker ist endlich der Hinweis darauf, daß der „Okkasionalismus" die Wissenschaft untergrabe, denn wir erkennen die Natur ja nur aus den Ursachen.

Gegen drei Einwände hat Thomas die Lehre von der Mitwirkung Gottes zu verteidigen:

1. Es ist ganz gut denkbar und sogar notwendig, daß eine Wirkung zwei verschiedenen Ursachen ihr Sein verdankt. Sie leitet sich direkt her von ihrer unmittelbaren Ursache; diese wirkt aber nur in Kraft einer höheren, von der sie abhängig ist, und ohne die sie nicht wirken könnte.

2. Es ist auch keineswegs Gottes unwürdig, daß er durch Vermittelung der „causae secundae" wirkt; denn der Zweck seiner Wirksamkeit ist die Mitteilung seiner Seinsvollkommenheit an die Geschöpfe, die ihn, wie im Sein, so auch im Ursache-Sein nachahmen sollen.

3. Schließlich wird durch die göttliche Weltleitung auch die Selbständigkeit der geschöpflichen Ursachen nicht bedroht. Gott und die Natur bringen beide die Wirkung ganz hervor, nicht bloß je zu einem Teile, nur wirkt Gott als Prinzipal-, die Natur als Instrumentalursache [1].

Aber trotz der allumfassenden Leitung der Welt durch einen einzigen Leiter wird doch jedes Geschöpf so zum Ziele gelenkt, wie es seiner Natur entspricht. Gott hebt auch in dieser Beziehung die Natur nicht auf, er läßt das Kontingente neben dem Notwendigen, das Vergängliche neben dem Unvergänglichen bestehen. Er achtet auch die Bestimmung jeder einzelnen Art der Dinge [2]. So untersteht der Mensch der göttlichen Macht in anderer Weise als das unfreie Geschöpf [3]. Thomas begründet diesen Gedanken ganz aristotelisch, weil er die Leitung der Geschöpfe als Bewegung, als die Verwirklichung einer ganz bestimmten Potenz faßt [4], deren Eigenart von der Wirkursache respektiert wird.

Die der Veränderung und Zerstörung unterworfenen Dinge müssen der Weltleitung unterstehen, denn sie sind in

[1] *S. c. gent.* III c. 70. [2] *S. c. gent.* III c. 94.
[3] *S. theol.* I q. 103 a. 5 ad 2. [4] Arist. *Phys.* III, 1, p. 201 a 27 ff.

zweckvoller Ordnung den unvergänglichen zugeordnet. Sie stehen zur Welt der Gestirne in einer beständigen, für sie nützlichen Beziehung[1]. Für die Tiere begründet die Tatsache ihrer Unterordnung unter die göttliche Vorsehung ein neuplatonischer Gedanke: Gott ist als höchstes Gut die Quelle alles Guten, auch auf die Tiere ergießt sich seine Güte[2].

Während aber die Naturdinge und die Tiere so von Gott gelenkt werden, daß sie zu anderem in zweckvoller Relation stehen, werden die vernünftigen Geistsubstanzen von Gott als Selbstzweck regiert. Sie sind unvergänglich und bestimmen selbst vermöge ihrer Freiheit ihre Ziele und ahmen so die göttliche Vorsehung nach. Diese Ziele sind nicht bloß solche, welche der Art dienlich sind, sondern auch Einzelziele. Die Freiheit gibt ihnen auch zugleich die Möglichkeit, nach Zielen zu streben, die von der Vorsehung nicht intendiert sind. Nach einer bestimmten Norm (regula finis) stellen sich die einzelnen Ziele dar; weicht der freie Geist von ihr ab, so ladet er eine sittliche Schuld auf sich[3].

Diese Norm des sittlichen Handelns, die sich im Menschen als Naturgesetz offenbart[4], ist nichts anderes als ein Teil jenes Gesetzes, nach welchem Gott die Welt zu ihrem Ziele leitet[5]. Dieses Gesetz ist ewig wie Gott selbst und wird daher auch als „lex aeterna" bezeichnet[6]. Es ist nichts anderes als der göttliche Weltplan selbst, der als künstlerisches Idealbild in Gott gründet und sein Tun leitet[7].

Alles untersteht also diesem ewigen Sollen. Während aber die unvernünftigen Geschöpfe dasselbe dadurch verwirklichen, daß sie von Gott zu ihrem Ziele geführt werden, sollen die vernünf-

[1] *De ver.* q. 5 a. 3. [2] *l. c.* a. 6.

[3] *De ver.* q. 5 a. 5; *S. c. gent.* III c. 113. — Vgl. auch Renz, *Die Synteresis*, S. 57 f. [4] Renz *a. a. O.* S. 4 ff., 54 ff.

[5] Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura. *S. theol.* I—II q. 91 a. 2.

[6] Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum . . ., inde est, quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam. *l. c.* a. 1.

[7] Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. *S. theol.* I—II q. 93 a. 1.

tigen Wesen nicht bloß ihrer natürlichen Neigung zum Guten folgen, sondern das göttliche Gesetz anerkennen und mit Bewußtsein befolgen [1].

So stellt Thomas Natur und Sittlichkeit in enge Beziehung zueinander. Beide durchwaltet das eine, ewige, göttliche Gesetz, nach welchem der Weltplan Gottes verwirklicht werden soll. Natur- und Sittengesetz dienen so schließlich ein und demselben großen Weltzwecke, der Verwirklichung des ewigen Schöpfungsideals des persönlichen, geistigen Gottes. Dieser große Gedanke vereint alles scheinbar Gegensätzliche und stellt eine große, einheitliche Weltharmonie her. Mit Augustin [2], an dessen Gedankengang Thomas in dieser ganzen Spekulation sich anlehnt, sieht er im göttlichen Gesetz nicht eine willkürliche Bestimmung. Es ist vielmehr nichts geringeres als das göttliche Wesen selbst. Gott ist der Leitung durch dieses Gesetz nicht unterworfen, weil er das Gesetz selbst ist [3], aber gerade deshalb wird alle Willkür, besonders auch aller Moralpositivismus ausgeschlossen [4]. —

In inniger Beziehung zu der Lehre von der göttlichen Weltregierung steht das Problem des Übels. Wollen wir die Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit in Welt und Sitte vollständig zeichnen, so können wir uns ein Eingehen auf dieses schwierigste aller Probleme der Theodizee, auf die uralte Frage: „Wozu das Übel?“ nicht versagen.

In der Begriffsbestimmung des Übels ist Thomas von Dionysius Ps.-Ar. abhängig, den er auch mehrmals zitiert [5]. Dieser bekämpft die Annahme, daß das Übel ein „*μὴ ὄν*“ schlechthin sei. Ein solches kann er sich gar nicht denken, denn wenn nach der platonischen Auffassung des Dionysius alles aus dem

[1] *S. theol.* I—II q. 93 a. 2; a. 4–6.

[2] Vgl. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus* I, S. 115 f.; Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters*, S. 137.

[3] Ea vero, quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex. *S. theol.* I—II q. 93 a. 4.

[4] Vgl. Stockums, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik*, S. 77–84; Wagner, *Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, S. 28 f.

[5] Z. B. *S. theol.* I q. 48 a. 1; *S. c. gent.* III c. 9; *In Sent.* II d. 34 q. 1 a. 1.

Guten seinen Ursprung herleitet und von ihm erhalten wird, so muß eben alles gut sein. Ein Böses als absolut Nichtseiendes kann es deshalb nicht geben. Das Böse als ein Negatives kann nur in einem Guten sein, in dem es sich als Mangel an Gutheit bemerkbar macht. Insofern also die Dinge sind, sind sie gut, insofern sie aber der Gutheit entbehren, sind sie weder gut, noch existieren sie überhaupt [1].

Thomas huldigt ganz dieser Anschauungsweise, wenn er dem Übel das Sein, die Natur, abspricht [2], es aber nicht als pure Negation, sondern als Privation bezeichnet [3]. In der Aufnahme des Begriffes der „στέρησις" zur Bezeichnung des Übels zeigt sich bei Thomas und seinem Meister Dionysius der aristotelische Einfluß [4].

Die Definition des Übels verengt sich nun bei Thomas dahin, daß es den Mangel eines Guten bezeichnet, welches dem Dinge seiner Natur entsprechend zukommen müßte: „Malum est privatio eius, quod quis natus est et debet habere" [5]. Diese Definition hat ihre Quelle in der Philosophie Augustins [6]. Aus dieser negativen Begriffsbestimmung ergeben sich weiterhin die ebenfalls negativen Angaben über die Ursache des Übels, die auf seiten einer mangelhaften Wirkursache (causa deficiens) oder auch auf seiten der Wirkung liegen kann, wenn nämlich die Materie zur Aufnahme einer bestimmten Form nicht geeignet ist [7]. Die Materie gilt vor allem bei Aristoteles und schon bei Platon als Grund der Zufälligkeiten und Mißgestaltungen [8]. Uns interessiert vor allem die Stellung des Übels im System der

[1] Dion. Ps.-Ar. *De div. nom.* cap. IV §§ XVIII (Schluß), XIX, XX. *PG.* 3, p. 715 ff.

[2] *S. theol.* I q. 48 a. 1; *S. c. gent.* III c. 7 sq.; *In Sent.* II d. 34 q. 1 a. 2; *De malo* q. 1 a. 1.

[3] *S. theol.* I q. 48 a. 3.

[4] Vgl. Jos. a Leonissa, *Des Areopagiten Lehre vom Übel beleuchtet vom Aquinaten.* Jahrb. für Philosophie und spekulative Theologie, Bd. XV, Paderborn 1901, S. 151.

[5] *S. c. gent.* III c. 7, 1.

[6] Vgl. Mausbach *a. a. O.* I, S. 107 ff.; Storz *a. a. O.* S. 237 ff.

[7] *S. theol.* I q. 49 a. 1; *In Sent.* II d. 34 q. 1 a. 3; *S. c. gent.* III c. 9 und 10; *De malo* q. 1 a. 3.

[8] Vgl. G. von Hertling, *Materie und Form bei Aristoteles,* S. 77 ff.; Baeumker, *Das Problem der Materie,* S. 279 f.; Zeller *a. a. O.* II, 2, S. 333 ff.

Zwecke. Das Übel ist an sich schlecht. Nur dadurch, daß sich aus der Einordnung der physischen Mängel in die ganze Weltordnung gute Ziele verwirklichen, erhält es eine relative Berechtigung. Nach der Anschauung des Aquinaten kann eine höhere Vollkommenheit des Universums dadurch erreicht werden, daß physische Unvollkommenheiten, Vernichtung und Zerstörung möglich sind. Thomas stellt sich also von vornherein auf den Weltstandpunkt, nicht auf den des einzelnen Wesens. Das physische Übel dient so dem höheren Zwecke des gesamten Kosmos[1]. Besonders scharf betont Thomas die bloß zufällige gute Wirkung des Übels hinsichtlich der Vollkommenheit des Universums. Gott führt diese Wirkung nicht herbei, er läßt sie nur zu[2]. Hier liegt zweifellos ein ungelöstes Problem. Man muß aber gerade auf Grund der hier angeführten Stellen aus dem Sentenzen-Kommentar anerkennen, daß Thomas mit aller Energie eine Lösung gesucht hat. Daß aber andererseits die „Zulassung" des Übels durch Gott die restlos befriedigende Antwort auf die Frage: „unde malum?" zu geben imstande ist, kann man nicht behaupten. Noch schärfer spitzt sich die Frage zu in dem Problem der Stellung Gottes zum sittlichen Übel. Als Ursache des Bösen will Thomas unter keinen Umständen Gott ansehen. Denn der absolut Heilige kann eine unsittliche Tat nicht begehen, weil sich in ihm keine causa deficiens findet, wie im Menschen, wenn sein Wille die Norm der Sittlich-

[1] . . . Multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse. Non enim generetur ignis, nisi corrumperetur aër; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus, neque etiam laudaretur iustitia vindicantis et patientia sufferentis, si non esset iniquitas persequentis. *S. theol.* I q. 48 a. 2 ad 3; *In Sent.* II d. 34 q. 1 a. 1. Ähnlich Duns Scotus. Minges, *Der Gottesbegr. des D. Sc.*, S. 153 f.

[2] *In Sent.* q. 46 a. 2—4; vgl. auch *S. theol.* I q. 19 a. 9; *De ver.* q. 5 a. 4. — Wie sehr Thomas eine positive Beziehung Gottes zum Übel ablehnt, beweist der Umstand, daß er in anderem Zusammenhange Gott keine Idee vom Bösen zuschreibt, weder ein Bild desselben noch besonders eine hervorbringende, schöpferische Idee. Denn das Bild steht in Beziehung zu einer Form, an der es irgendwie teilnimmt, das Böse aber ist ja nach augustinisch-thomistischer Anschauung ein Formloses und besteht gerade in dem Abweichen von Gott, nicht in der Teilnahme an ihm. Hervorbringende Ursache des Bösen aber kann Gott ebensowenig sein, wie gerade gezeigt. (Vgl. *De ver.* q. 3 a. 4.) Dennoch aber erkennt Gott das Böse, zwar nicht auf Grund einer besonderen Idee, sondern durch die Idee des entgegengesetzten Guten (*De ver.* q. 3 a. 4 ad 7; *S. theol.* I q. 15 a. 3 ad 1).

keit nicht erfüllt. Er kann auch nicht vom letzten Ziele abweichen, das er selbst ist. Auf dieses Ziel muß er alle Geschöpfe hinordnen, muß sie also notwendig zur sittlichen Vollendung führen [1].

Wollte man sich darauf berufen, daß Gott durch die Ursache eines jeden Willensaktes in uns sei, so erinnert Thomas daran, daß Gott die Geschöpfe ihrer Natur gemäß leite. Die schlechte Disposition des Willens selbst im Augenblick der göttlichen Beeinflussung ist die Ursache, warum der Wille von seinem vorgeschriebenen sittlichen Ziele abweicht [2].

Die Welt bleibt trotz der unleugbaren Unvollkommenheit gut; sie ist aber nicht die einzig mögliche, die Gottes Allmacht und Liebe schaffen konnte [3]. Die große Frage, wie der Weltzweck trotz des sittlichen Übels schließlich doch erreicht wird, und die hieran anknüpfenden Kontroversen sind spezifisch theologischer Natur, entziehen sich deshalb hier der Behandlung.

[1] *De malo* q. 3 a. 1; *S. theol.* I—II q. 79 a. 1 und 2.
[2] *De malo* q. 3 a. 2.
[3] *S. theol.* I q. 25 a. 5; *De pot.* q. 1 a. 5.

Schluß.

So haben wir Thomas begleitet durch seine ganze philosophische Welt- und Lebensanschauung. Der Zweckgedanke bot das Mittel dar, die Einheit in dieser Anschauung zu erkennen. Alles ist auf seinen besonderen Zweck bezogen, alles untersteht aber auch einem höchsten Zwecke; Natur und Menschengeist haben ein gemeinsames Ziel, nur erstreben und erreichen sie es in verschiedener Weise. Vom Zwecke der Schöpfung aus erscheint Natur- und Sittengesetz als die eine große Norm, die über allem gebietend steht und allem seinen bestimmten Weg weist.

Es ist nicht zu verkennen, daß in dieser Einheitlichkeit, in dieser geschlossenen Harmonie ein großer Wert gegeben ist. Alles, was der ersten Betrachtung als zusammenhanglos, als fremd und heterogen erscheinen möchte, wird im Zweckgedanken einem einzigen, großen Ganzen eingegliedert. Man kann es deshalb verstehen, wenn an einer solchen einheitlichen Welt- und Lebensauffassung Jahrhunderte sich orientiert haben, und auch heute wird jeden, der den Wertgesichtspunkt als Weltanschauungsfaktor nicht verachtet, und dem die Schöpfung eines einheitlichen Weltbildes als eine ernste Aufgabe menschlichen Denkens gilt, die Größe und Majestät des stolzen Baues, den Thomas aufgeführt hat, mit Bewunderung für seinen Schöpfer erfüllen. An manchen Einzelheiten und besonders an der erkenntnistheoretischen Fundamentierung hat die Kritik ihr gutes Recht geltend gemacht, aber als Ganzes genommen ist und bleibt der Versuch des größten mittelalterlichen Philosophen ein Denkstein in der Geschichte der Lösungsversuche des Welt- und Lebensproblems.

Register.

Albert d. Gr. 60 87 142.
Alexander von Aphrodisias 115.
Alfanus 141.
Alfarabi 115.
Anselm von Canterbury 139.
Antoniades 104 105 107 109 121.
Aristoteles 1 4 5 6 7 8 10 ff. 13 14 15 17 21 22 24 27 28 29 30 31 32 33 34 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 54 55 56 57 58 59 62 63 68 69 70 72 75 76 79 80 81 82 83 87 88 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 120 123 124 126 127 133 134 135 136 137 138 141 144 145 146 148 149.
von Aster 2 36 139.
Augustinus 1 2 34 49 80 87 95 98 101 110 f. 112 114 123 f. 127 128 134 138 139 142 144 145 148 149 150.
Avempace 115.
Averroës 40 45 68 115 136.
Avicenna 45 115.

von Baer K. E. 6.
Baeumker 2 3 9 21 36 40 41 44 64 69 80 82 87 107 111 120 125 127 128 135 148 149.
Baumann 107.
Baumgartner 2 3 36 139.
Boëthius 36 89 138 143.
Bonitz 8.
Brentano Fr. 135.
Burgundio von Pisa 141.

Caietan 14.
Cathrein 83 85 97 118.
Cicero 68.
Commer 7 71.

Descartes 130.
De Wulf 3 135 139.
Dionysius Ps.-A. 27 123 128 134 139 148 f.
Dubois Fr. 74.
Duns Scotus s. Johannes Duns Scotus.

Ehrhard A. 86.
Empedokles 47.
Endres 3 111.
Esser Th. 7.
Eucken 2 3.

Feldner 71.
Fischer Jos. 139.
Frohschammer 3.

Gaß 95 97 99 118.
Goldziher 115.
Grabmann 2 97 121 139 142.
Grassmann Fr. 144.
Gregor von Nyssa 142.
Grunwald 80 136.
Gutberlet 3 69 75.

Heinrichs 36.
von Hertling 9 41 48 64 135 149.
Herzog-Hauck 3 100.
Hinneberg 2 115.
Hoberg 85.
Huber 11 81 82 114 117 129.

Johannes Damascenus 136.
Johannes Duns Scotus 6 37 75 86 117 130 134 140 150.
Johannes a Sancto Thoma 13 21—25 26.

Kant 9 35 77.
Kaufmann N. 123.
Kuhlmann 107 110.
Kuhn Fr. 85 110.

Lang A. 9 48.
Lappe 9.
Leibniz 132.
Leonissa Jos. a 149.
Lipperheide 40 140.

Macrobius 68.
Maimonides 144.
Mandonnet 3 69.
Manichäer 101.
Mausbach 3 50 51 71 77 97 101 110 114 117 118 120 127 128 134 139 148 149.
Meyer Hans 41.
Minges 64 75 86 117 130 134 140 150.
Molinismus 67.
Müllendorff 119.

Nemesius 141.
Neumayr 50.
Neuplatonismus 68 101 104 123 140 147.
Nicolaus von Autrecourt 9.

Occam 19.
Occasionalismus 145.
Origenes 101.

Peripatetiker 95.
Pesch T. 9 47.
Pfeilschifter 85.
Platon 34 40 43 44 45 49 57 92 98 101 112 127 128 131 134 138 139 140 141 142 145 148 149.

Renz 82 84 86 88 98 99 119 120 147.
Rolfes 127 135 136.
Rousselot 24.

Schell H. 48 67.
Schilling O. 111.
Schindler 86.
Schmid 19.
Schütz 50 57.
Schwane 60.
Schwegler 135.
Scotisten 77.
Sdralek 111.
Seeberg R. 3 100.
Seidel 111.
Sentroul 36.
Sertillanges 3.
Spinoza 133 143.
Stein L. 9 88.
Stephan Tempier 68.
Stoa 95 143.
Stockums 85 86 87 148.
Stöckl 3 13 14 21.
Stölzle 6.
Storz 112 124 139 144 149.
Strunz 41.
Suarez 13—20 21 22 23 24 25 26.
Sylvius Fr. 74.

Tempier 68.
Themistius 115.
Thomismus 13 67 77.
Trendelenburg 5 10 11 48 71 133.

Ueberweg-Heinze 3 139 144.

Verweyen 61 64.

Wagner Fr. 85 86 98 105 148.
Walter J. 11.
Werner 3 13 21 67 68 132.
Wetzer-Welte 3
Willmann 3 139 144.
Windelband 61.

Zeller 7 32 59 108 134 135 143 149.
Žmavc 71 88 113.

Corrigenda.

S. 21 Anm. 3 Zeile 4 v. u. statt metaphoric: metaphorice;
Zeile 3 v. u. statt totume: totum, .
S. 58 Zeile 6 v. o. statt eigner: eignen.
S. 90 Zeile 4 v. u. statt Objekt: Objekte.
S. 134 Zeile 10 v. o. statt das: dem.
S. 139 Anm. 3 Zeile 11 v. u. statt *θημιουργικῶν*: *δημιουργικῶν*.